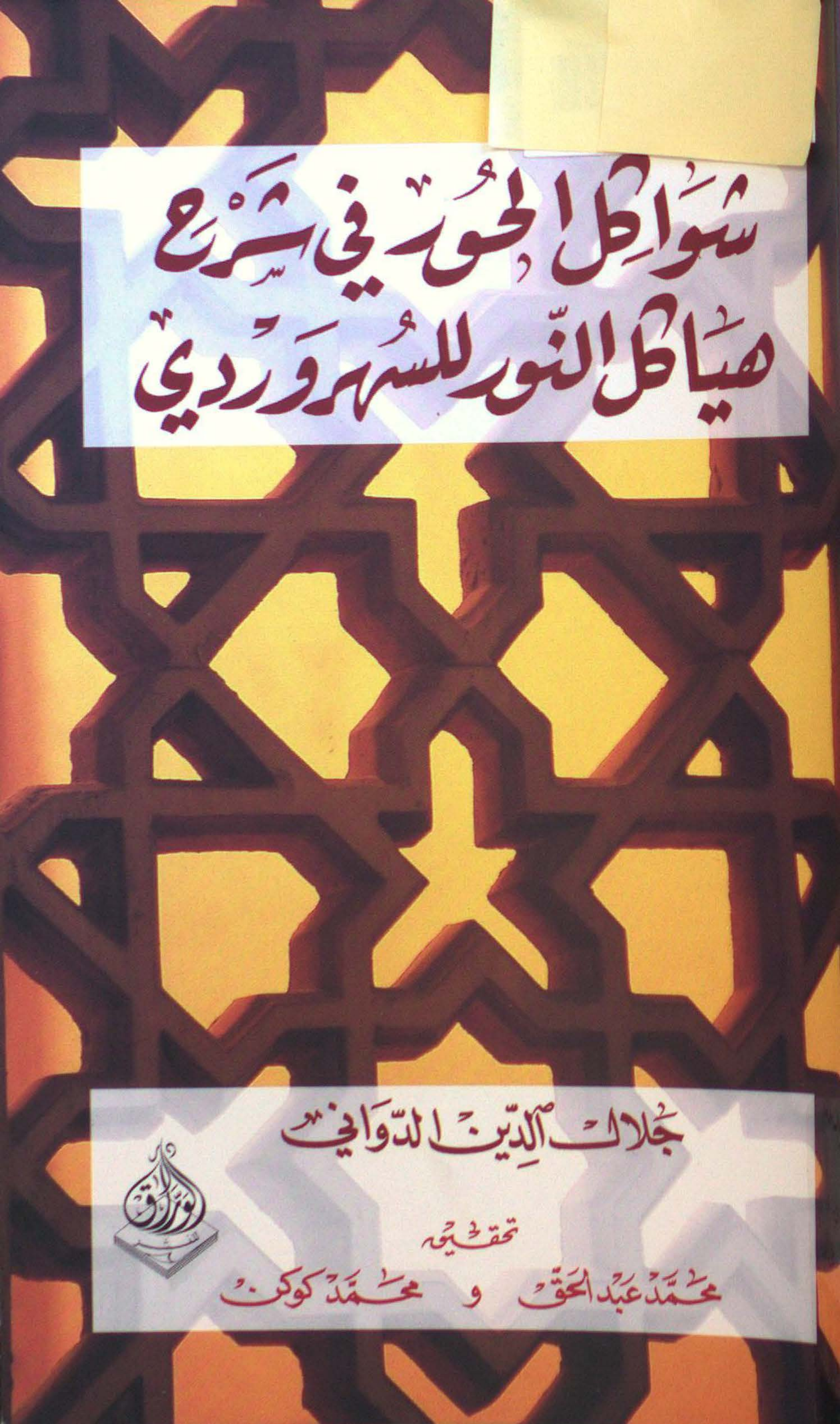

شواكل الحور في شرح
هياكل النور للسهروردي
جلال الدين الدواني
تحقيق
محمد عبد الحق و محمد كوكن

* الكتاب: شواكل الحور في شرح هياكل النور
* تأليف: شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي
* الشارح: جلال الدين الدواني (908هـ)
* تحقيق: محمد عبد الحق ومحمد كوكن
* الطبعة الأولى لشركة بيت الورّاق للنشر المحدودة: 2010

* تنفيذ الغلاف: جبران مصطفى

First edition by Beat Alwarrak Publishing Ltd. 2010
www.alwarrakbooks.com

التوزيع

Alwarrak Publishing Ltd.
26 Eastfields Road
London W3 0AD-UK
Tel: 00442087232775
Fax: 00442087232775
warraklondon@hotmail.com

الفرات للنشر والتوزيع
بيروت ـ الحمرا ـ بناية رسامني ـ طابق سفلي أول
ص.ب 113-6435 بيروت ـ لبنان
هاتف: 00961-1-750054
فاكس: 00961-1-750053
e-mail: info@alfurat.com

بيت الورّاق
العـراق ـ بغـداد ـ شارع المتنبي
تلفون : 009647702749792
009647801134707

شواكل الحور
في شرح هياكل النور للسهروردي

شرح

جلال الدين الدواني (ت 908هـ)

تحقيق

محمد عبد الحق ومحمد كوكن





المحتويات



مقدمة المحققان
محمد عبد الحق ومحمد كوكن

صاغ شهاب الدين السهروردي أفكاره الخاصة بمصطلحات فلسفية يونانية وفارسية، ودافع بقوة عن تعاليم ومعتقدات المفكّرين القدماء، ما أثار استياء لاهوتيي عصره المتعصبين. كما ثار سجال حاد بينه وبين خصومه أفضى في النهاية إلى عَدِّهِ مهَرْطِقاً تَجِب عقوبته.

أعلم خصوم السهروردي المتشددون الملك الظاهر سلطان حلب بما أقرّوه من عقوبة، لكنه رفض تنفيذها. فما كان منهم إلا أن كتبوا إلى السلطان صلاح الدين لإقناعه بهرطقة شهاب الدين السهروردي وتحذيره من مغبة الإبقاء على حياته ولو لأيام معدودات خشية إفساد ابنه الملك الظاهر. طلب صلاح الدين من ولده تنفيذ الحكم والكفّ عن طلب الرحمة مجدداً. وهكذا لم يك من بدٍّ سوى سجنه وإعدامه. أُخرجت جثة السهروردي من السجن في آخر يوم من شهر ذي الحجة سنة 587 للهجرة، 1191 للميلاد ودُفنت في مقبرة قريبة من الحي المسيحي خارج باب الفرج.

قيل إن هذه الأبيات الشعرية وجدت على قبره وفحواها:

(قد كان صاحب هذا القبر جوهرة

مكنونة قد براها الله من شرف

فـلـم تـكـن تـعـرف الأيـام قـيـمـتـه
فـردهـا غـيـرة مـنـه إلـى الـصـدف)

بعد موته أدرك الناس قيمة السهروردي ما دفعهم إلى تبجيله ولقَّبوه بالولي وصانع المعجزات. كما أسموه أيضاً الشيخ المقتول والشيخ المؤيَّد بالملكوت.

أسّس السهروردي مدرسة فلسفية جديدة بين المسلمين عُرفت بفلسفة الإشراق ومن هنا بات يُعرف بشيخ الإشراق. تتجلى أعماله الرئيسة فيما يتصل بفلسفة الإشراق في كتابين هما: هياكل النور وحكمة الإشراق.

ناقش السيد إي. إم. إي شوشتري فلسفة السهروردي بإيجاز في كتابه اللافت «Outlines Of Islamic Culture» (المجلد رقم 2 من الصفحة 431-432) على الشكل التالي (مع تغييرات في بعض الكلمات):

تستند فلسفة السهروردي على نظرية النور، وهي فكرة إيرانية قديمة لوّنتها أفكار الأفلاطونية المحدثة[1] على نحو ينسجم مع تعاليم الإسلام. وبدلاً من أن يستخدم السهروردي العلّة الأولى وهو مصطلح شاع حينها، بدأ بذلك المبدأ بوصفه النور المطلق وجوهره الإشراق الذي انكشف السهروردي من خلاله. إن الحجة

---

(1) الأفلاطونية الجديدة: مذهب نشأ في القرن الثالث للميلاد، وهو عبارة عن الفلسفة الأفلاطونية معدلة بحيث تنسجم مع المفاهيم الأرسطوية والشرقية وقد تصوّر أصحابه العالم فيضاً منبثقاً عن الذات الإلهية التي تستطيع الروح الإتحاد بها في حالة الانجذاب الصوفي.

ليست ضرورية لإثبات وجود النور، لأن أشعة الشمس وحدها خير برهانٍ على وجودها.

إن فكرة اللانور مأخوذة من الطريقة الأرسطية. فالروح ليس لها وجود مستقل بحد ذاته. ولذلك فإنها عرضة للإشراق وليست هي الإشراق: أما بالنسبة للنور فإنه يعتمد على الإشراق الكوني الجزئي المرتبط بتجلي النور، وهو أيضاً سبب الحركة والمؤثر بكل ما هو موجود دون أن تصدر عنه أية حركة. إن الحياة تتمثل بالعدد غير المحدود للأشعة الضوئية وهي تختلف حسب درجة الإشراق. إن الإشراق الأقوى يؤثر في الأضعف ويطغى عليه.

إن للإشراق بمظهره الإجمالي نوعين: الأول مجرد لا شكل له ويبقى دائماً الجوهر والمدرك لذاته والمصدر لكافة الأشكال، ويختلف في مقدار الضوء وحجمه والمرتبط بالمسافة الفاصلة عن المصدر. إن الفكر البشري هو انعكاس بعيد لهذا النور المجرد، أما النوع الثاني فله شكل ويدعى عَرَضٌ أي ليس له الصفة الجوهرية ذاتها التي يملكها الأول.

إن العلاقة التي تربط بين النوعين السابقين شبيهة بتلك التي تربط بين العلَّة والنتيجة، ولكن هذا لا يعني أنهما شيئان مختلفان بل على العكس هما شيءٌ واحد بمظهرين، أحدهما يشكِّل ظلاً للآخر.

لا يمكن للعقل البشري أن يدرك كافة الأنواع كما يؤكد الفلاسفة الإغريق، لأن تجلي النور في هذا الكون جزئي وبالتالي

فإن المعرفة البشرية التي بإمكانها الحصول على جزء بسيط من هذا التجلي لا بد لها أن تكون محدودة أيضاً.

لقد قام السهروردي باستبدال مصطلح اللانور بمصطلح الهيولى أي المادة الصرفة. إنه لا يتفق مع أسلافه في كون النور مستقلاً ومشاركاً في الأزلية للعلّة الأولى ـ الله ـ، بل إنه ظلٌ للنور المطلق، جزئياً في الفضاء وجزئياً في ما وراء الفضاء. إن التنوع الواضح في النور ليس أحد خواصه، بل نتيجة لدرجة الإشراق التي يتعرض لها. كل الأجسام متشابهة رغم الاختلاف في جوهرها. إن كلاً من النور الجلي والظلام الظاهر ينبعان من النور المطلق. إن الكون مؤلف من عدد لا يُحصى من الدوائر المختلفة بمدى تعرضها للنور المطلق ومن خلال الأنوار المعتدلة وكل منها يؤثّر بالآخر. جميع الأشياء مشابهة لأشعة الشمس من حيث اتجاهها نحو المصدر. يمكن تصنيف اللانور إلى صنفين دائم ومؤقت. أما الأول فيضمّ أرواح الأجساد السماوية والعقل والعوامل البسيطة والزمن والحركة بينما يضمّ الآخر جميع العناصر المركبة الأخرى. إن السماوات لا تتحرك في اتجاه واحد. لكل منها حركتها الخاصة. الحركة مرتبطة بالزمن وكلاهما أزلي.

أُجريت دراسة أصيلة لأعمال السهروردي الكبيرة فيما يتعلق بمواضيع الروح والعوامل الطبيعية والفضيلة والرذيلة والحياة والموت ومعتقداته الدينية. أصبحت تعاليمه وآراؤه ذائعة الانتشار أكثر فأكثر خاصة عندما تناول كتّابٌ عظماء مثل شمس الدين محمد شهرزوري وعز الدولة سعد بن منصور والمعروف بابن كمونة، وقطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي ومُلّا جلال

الدين محمد بن سعد الدين أسعد داواني، ومُلَّا صدر الدين محمد الشيرازي وابنه أمير غياث الدين منصور، أعماله المميزة وشرحوا مزاياها لعامة الناس.

هنالك كاتبان تطرّقا إلى كتاب السهروردي هياكل النور وهما مُلَّا جلال الدين الدوّاني وأمير غياث الدين منصور، ابن مُلَّا صدر الدين الشيرازي، والأخير ليس محط اهتمامنا هنا. والمخطوطة التي تخصّ عمله موجودة في مكتبة رامبر.

وُلِدَ مُلَّا جلال الدين في عام 830 للهجرة و1426 للميلاد في دوَّان، الواقعة في مقاطعة كازارون في إيران. درس لفترة قصيرة تحت إشراف والده سعد الدين أسعد الذي كان في ذلك الوقت كازي[1] كازارون. ثم توجّه إلى شيراز ودرس القانون والتحدار[2] تحت إشراف محيي الدين أنصاري والفلسفة والمنطق بإشراف همام الدين وحسن بن بقّال.

بعد أن أتمّ دراسته، عيِّن مُلّا جلال الدين كازي فارس مدرساً في مدرسة الأيتام. لم يمضِ وقت طويل حتى ذاع صيته بين تلاميذه. تنقل بين العديد من المدن في الجزيرة العربية والعراق وإيران. ولاقى الاحترام والمعاملة الودية الطيبة من قبل السلطان أمير حسن بيك توركماني وولديه، السلطان خليل والسلطان يعقوب. عَمَّت شهرته أرجاء واسعة حتى وصلت إلى أماكن بعيدة مثل بيدار في ديكان. في عام 872 للهجرة 1468

(1) كازي: كلمة فارسية.

(2) التحدار: انتقال العادات أو المعتقدات من جيل إلى جيل.

للميلاد كتب تعليقاً يخصّ كتاب هياكل النور وأهداه إلى محمود غاوان رئيس الوزراء في نظام شاه، الملك البهماني في ديكان.

توفيّ عام 908 للهجرة، 1502 للميلاد ودُفن في المقبرة خارج قرية دوان.

كتب عدة تعليقات على أعمال مشهورة جداً مثل العقيدة الأزودية للكاتب عز الدين إجي، شرح تجريد الكلام للقوشجي، تهذيب المنطق والكلام للتفتازاني وكتب أخرى مختلفة إضافة إلى ذلك، ألّف العديد من الرسائل الفلسفية والصوفية والدوغماتية[1] مثل رسالة الثبات الواجب الوجود، رسالة الحورائي والزورائي، أنموذج العلوم. . .إلخ. أما بالنسبة لمؤلفاته الفارسية، فإن أكثرها شهرة كتابه الشلاكي جلالي، وعنوانه لوامع الإشراق في مكارم الأخلاق. تُرجم هذا العمل إلى اللغة الإنكليزية عن طريق W.T.Thompson وطُبعَ في لندن عام 1839، تحت عنوان Practical philosophy of the Muhammadan people. يتم الآن وتحت رعاية «المدراس الحكومية لمكتبات المخطوطات الشرقية» Government Oriental Manuscripts Library Madras طباعة كتاب شواكل الحور تعليقاً على هياكل النور. يستند هذا الكتاب على مخطوطة موجودة في المكتبة المذكورة سابقاً. قارن المحررون هذه المخطوطة بمخطوطة أخرى ودوّنوا الاختلافات في الجوهر في العمود الثاني. إن نسخة المكتبة تحتوي عدة تعليقات في الهامش أعيدت صياغتها هنا مع عدة شروحات قصيرة قدّمها المحررون.

(1) الدوغماتية: المؤكدة من دون دليل أو بيّنة وغالباً ما ترتبط بعقيدة ما.

مقدمة

جلال الدين الدواني

﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ والصلاة والسلام على نبيه محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد فإنَّ العلوم كلها إما بحثية نظرية أو ذوقية كشفية. فالعلوم النظرية تحصل بعد النظر والبحث والاستدلال، والعلوم الذوقية تحصل بعد رياضات شاقة، فالمشّاؤون كأرسطو ومن اتبعه اختاروا الطريقة الأولى في تحصيل العلوم والمعارف، والإشراقيون كأفلاطون وأتباعه اختاروا الطريقة الثانية وفاقوا أقرانهم في العلوم والمعارف، وهؤلاء وإن كان أكثر جهدهم تحصيل الأمور الذوقية الكشفية فلم يكونوا خالين عن البحث والنظر، وكتب العلماء الإشراقيين مشحونة بالبحث والنظر والاستدلال.

وكان عامة العلماء من أهل الإسلام من الطبقة الأولى، إلا الصوفية فإنَّهم جمعوا بين البحث والنظر والذوق والوجدان والكشف، فمن كان منهم من أهل الذوق التام أظهر آثاراً كثيرة وعجائب بديعة من المعارف ما لم يسع لخيرة من أهل العلم والتصوف، وكان شيخ الإشراق شهاب الدين أبو الفتوح يحيى بن

حبش بن أميري السهروردي ماهراً في الأُصول الفقهية وجامعاً للعلوم الفلسفية والحكمة الذوقية، ولم يبلغ أحد درجته في حداثة السن لا في زمانه ولا قبله وهو الذي رتَّب الأمور الإشراقية الذوقية ترتيباً حسناً تاماً.

ولد الشيخ في سنة تسع وأربعين وخمسمائة من الهجرية بسُهْرَوَرْد[1]، وفي اسم شيخ الإشراق اختلاف بين أهل التراجم فبعضهم يقولون إنَّ اسمه أحمد وبعضهم يقولون إنَّ اسمه عمر وقال ابن خلكان الأصحّ أنَّ اسمه يحيى واختلفوا أيضاً في اسم

---

(1) بضم السين وسكون الهاء وفتح الراء وسكون الراء والدال. بلدة قريبة من زنجان في عراق العجم. اشتهر من هذه القرية اثنان غير الشيخ وكانا من أعظم أرباب التصوف أحدهما: ضياء الدين أبو النجيب عبد القاهر بن عبد الله بن محمد السهروردي، ولد سنة تسعين وأربعمائة. سمع الحديث وتفقَّه وأفتى ودرس بالنظامية في بغداد وابتنى لنفسه مدرسة ورباطاً. صنف كتاب آداب المريدين في التصوف وكتاب شرح أسماء الحسنى وغيرها ـ توفي سنة ثلاث وستين وخمسمائة ودُفن في مدرسته. وثانيهما شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد بن عبد الله بن محمد بن محمد بن عمّويه السهروردي، ولد سنة تسع وثلاثين وخمسمائة من الهجرية، صنّف عوارف المعارف وجذب القلوب إلى مواصلة المحبوب، وكان هو شيخ الصوفية في بغداد وكان من كبار الصالحين وسادات المسلمين ـ تردد في الرسلية بين الخلفاء والملوك مراراً، حصلت له أموال جزيلة ففرَّقها بين الفقراء والمحتاجين وقد حجّ مرة وفي صحبته خلق من الفقراء لا يعلمهم إلا الله عز وجل وكانت فيه مروءة وإغاثة للملهوفين ـ توفي سنة اثنتين وثلاثين وستمائة. والثاني أشهر وأعرف من الأول لأنّه كان شيخ وقته في علم الحقيقة والتصوف، وانتهت إليه الرياسة في تربة المريدين، وتخرّج عليه كثير من الصوفية من أهل العراق والهند، وكان شيخ الإشراق معاصراً لهما بمعنى أنّه كان حياً في زمان هذين الشيخين ويمكن أنّه لاقاهما واستفاد منهما ـ.

أبيه فبعضهم يقولون إنَّ اسمه كان حبيش وبعضهم يقولون إنَّه حسن والأصحّ أنَّ اسمه كان حبش بفتح الحاء المهملة والباء الموحدة والشين المعجمة.

قرأ الشيخ الحكمة وأُصول الفقه على الشيخ مجد الدين الجيلي[1] بمدينة مراغة[2]، وعليه تخرّج وانتفع بصحبته كثيراً، وبرع في العلوم الفلسفية وفاق الأقران، وكان فصيح المنطق بليغ اللهجة، كان يناظر الفقهاء والمتكلمين ويفحمهم، ويُقال إنَّه كان يُعرف علم السيمياء.

يظهر من كتبه أنَّه كان قد طالع كتباً كثيرة لحكماء أهل الفرس والهند واليونان. كبزرجمهر وزرداشت وكيخسرو وبوذاسف وأرسطو وأفلاطون وسقراط وفيثاغورث وانباذقلس وهرمس وغيرهم، وقد كان معترفاً بفضائلهم العلمية والروحانية، وقد كان يحبهم محبة شديدة وينقل من أقوالهم الكثيرة في كتبه ويمدحهم، وكان واقفاً بأرباب السفارة أهل الكتب الإلهية المنزلة من السماء، وكان عارفاً بمصطلحات فرق النصارى والفرس ويستعملها كثيراً في كتبه كأب المقدس والنور الإسپهبد وغيرها من الاصطلاحات.

سافر الشيخ كثيراً في البلاد في زمان طلب العلم، وبعدها

---

(1) كان الشيخ مجد الدين الجيلي صاحب محمد بن يحيى الفقيه أحد تلامذة الإمام حجة الإسلام ابن حامد الغزالي ـ كان مدرساً في مدرسة الري، فطلب إلى مراغة ليدرس بها، فذهب الإمام الرازي معه من الري إلى المراغة وقرأ عليه مدة طويلة علم الكلام والحكمة، فكان الإمام الرازي صاحباً للشيخ شهاب الدين السهروردي ـ.

(2) بلدة عظيمة في أذربيجان.

ذهب إلى أصفهان وأقام ببغداد ودمشق مدة، وأتى إلى ماردين ولقي بها الشيخ فخر الدين المارديني وصحبه وكان يثني عليه كثيراً ويقول: لم أر في زماني أحداً مثله، ولكن أخشى عليه من شدة حدّته وقلّة تحفّظه أن يكونا سبباً لهلاكه، ثم رحل إلى حلب سنة تسع وسبعين وخمسمائة فاشتهر اسمه وذاع صيته، فعقد له الملك الظاهر ولد السلطان صلاح الدين الأيوبي مجلساً فبان فضله وبهر علمه فارتبط عليه الظاهر واختص به.

قال ابن أبي أصيبعة في كتابه طبقات الأطباء: حدثني صفي الدين خليل بن أبي الفضل الكاتب، قال حدثنا الشيخ ضياء الدين بن صقر رحمه الله: إنَّ في سنة خمسمائة وتسعة وسبعين قدم إلى حلب الشيخ شهاب الدين عمر[1] السهروردي ونزل في مدرسة الحلاوية، وكان مدرسها يومئذٍ الشريف رئيس الحنفية افتخار الدين رحمه الله، فلما حضر شهاب الدين الدرس وبحث مع الفقهاء وكان لابس دلق وهو مجرد بإبريق وعكاز خشب، وما كان أحد يعرفه فلما بحث وتميّز بين الفقهاء وعلم افتخار الدين أنَّه فاضل أخرج له ثوباً عتابياً وغلالة ولباساً وبقياراً، وقال لولده تروح إلى هذا الفقير وتقول له والدي يسلم عليك ويقول لك أنت رجل فقيه وتحضر الدرس بين الفقهاء وقد سير لك شيئاً تكون تلبسه إذا حضرت، فلما وصل ولده الشيخ شهاب الدين وقال له ما أوصاه سكت ساعة وقال: يا ولدي حطّ هذا القماش وتفضل اقض لي حاجة وأخرج له فص بلخش في قدر بيضة

(1) هذا غلط كان اسمه يحيى كما بيّناه من قبل.

الدجاجة رمّاني ما ملك أحد مثله في قدّه ولونه، وقال: تروح إلى السوق تنادي على هذا الفص ومهما جاب لا تطلق بيعه حتى تعرفني. فلما وصل به إلى السوق قعد عند العريف ونادى على الفص، فانتهى ثمنه إلى مبلغ خمسة وعشرين ألف درهم فأخذه العريف وطلع إلى الملك الظاهر غازي بن صلاح الدين وهو يومئذٍ صاحب حلب وقال: هذا الفص قد جاب هذا الثمن فأعجب الملك الظاهر قده ولونه وحسنه فبلغه إلى ثلاثين ألف درهم، فقال العريف: حتى أنزل إلى ابن افتخار الدين وأقول له. وأخذه ونزل إلى السوق وأعطاه له وقال له رح شاور والدك على هذا الثمن واعتقد العريف أنَّ الفص لافتخار الدين فلما جاء إلى الشهاب السهروردي وعرفه بالذي جاب الفص صعب عليه وأخذ الفص وجعله على حجر وضربه بحجر آخر حتى فتَّته وقال لولده افتخار الدين: خذ يا ولدي هذه الثياب ورح إلى والدك قبِّل يده عنِّي وقل له لو أردنا الملبوس ما غلبنا عليه. فراح إلى افتخار الدين وعرَّفه صورة ما جرى فبقي حائراً في قضيته، وأما الملك الظاهر فإنَّه طلب العريف وقال: أريد الفص فقال: يا مولانا أخذه صاحبه ابن الشريف افتخار الدين مدرِّس الحلاوية. فركب السلطان ونزل إلى المدرسة وقعد في الإيوان وطلب افتخار الدين. وقال: أريد الفص فعرفه أنَّه لشخص فقير نازل عنده قال: ففكر السلطان ثم قال: يا افتخار الدين إن صدق حدسي فهذا شهاب الدين السهروردي. ثم قام السلطان واجتمع بشهاب الدين وأخذه معه إلى القلعة وصار له شأن عظيم. وبحث مع الفقهاء في سائر المذاهب وأعجزهم.

كان الشيخ في أول زمانه مشائياً وكان يذبّ عن طريقة المشّائين في إنكار تكثر الأنوار القاهرة، وكان شديد الميل إلى طريقتهم في كون العقول عشرة لا غير، ثم شاهد الأنوار بنفسه بتجرده عن العلاقة البدنية لدوام الخلوات وكثرة المجاهدات، وعلم أنَّ جميع ما في عالم الأجسام من الصور والأشكال والهيئات أصنام وأشباح للصور النورية المجرّدة الموجودة في عالم العقل كما يقول في كتابه حكمة الإشراق.

«وأتباع المشّائين اعترفوا بعجائب الترتيب في البرازخ وحصروا العقول في عشرة، فعالم البرازخ يلزم أن يكون أعجب وأطرف وأجود ترتيباً، والحكمة فيه أكثر على قواعدهم وليس هذا بصحيح فإنَّ العقل الصريح يحكم بأنَّ الحكمة في عالم النور ولطائف الترتيب وعجائب النسب واقعة أكثر ممَّا هي في عالم الظلمات بل هذه ظلّ لها. والأنوار القاهرة وكون مبدع الكل نوراً وذوات الأصنام من الأنوار القاهرة شاهدها المجرّدون بانسلاخهم عن هياكلهم مراراً كثيرة ثم طلبوا الحجَّة عليها لغيرهم ولم يكن ذو مشاهدة ومجرد إلا اعترف بهذا الأمر وأكثر إشارات الأنبياء وأساطين الحكمة إلى هذا. وأفلاطون ومن قبله مثل سقراط ومن سبقه مثل هرمس وأغاثاذيمون وانباذقلس كلهم يرون هذا الرأي، وأكثرهم صرَّح بأنَّه شاهدها في عالم النور. وحكى أفلاطون عن نفسه أنَّه خلع الظلمات وشاهدها وحكماء الفرس والهند قاطبة على هذا وإذا اعتبر رصد شخص أو شخصين في أمور فلكية فكيف لا يُعتبر قول أساطين الحكمة على شيء شاهدوه في أرصادهم الروحانية».

ثم قال:

«وصاحب هذه الأسطر كان شديد الذبّ عن طريقة المشّائين في إنكار هذه الأشياء، عظيم الميل إليها، وكان مصرّاً على ذلك لولا أن رأى برهان ربه، ومن لم يصدق بهذا ولم يقنعه الحجَّة فعليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدة فعسى يقع له خطفة يرى النور الساطع في عالم الجبروت ويرى الذوات الملكوتية»[1].

صنف الشيخ مصنفات عديدة على طريقة المشّائين كما يقول في حكمة الإشراق: «وقد رتّبت لكم قبل هذا الكتاب وفي أثنائه عند معاوقة القواطع عنه كتباً على طريقة المشّائين، ولخّصت فيها قواعدهم، ومن جملتها المختصر المرسوم بالتلويحات اللوحية والعرشية المشتمل على قواعد كثيرة، ولخّصت فيها القواعد مع صغر حجمه ودونه اللمحات، وصنّفت غيرهما، ومنها ما رتّبته في أيام الصبا، وهذا سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة وأنظم وأضبط وأقل إتعاباً في التحصيل، ولم يحصل لي أولاً بالفكر بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت عليه الحجة حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً ما كان يشكّكني فيه مشكك»[2].

ثم صنف حكمة الإشراق في سنة اثنتين وثمانين وخمسمائة وهدم قواعد كثيرة من أُصول المشّائين في التعريفات وفي العكس وغيرها.

كان هو معتقداً باعتقادات قدماء الحكماء وكان يذبّ عنهم

(1) كتاب حكمة الإشراق طبع طهران صحيفة 155 ـ 156.
(2) المصدر السابق.

ذباً شديداً وكان علماء زمانه ينكرون هذه الاعتقادات ويقولون إنَّهم دهرية لا يقولون بالصانع ولا بالأنبياء ولا بالحشر ولا بالنشر والمرجع والمعاد ولا بالعذاب والراحة بعد الموت، فكتب رسالة في اعتقاد الحكماء، وأثبت أنَّ الحكماء المتألهة بل أهل العلم من أرباب الحقيقة، يعتقدون بأنَّ للعالم صانعاً وهو واحد فرد صمد لم يتخذ صاحبة ولا ولداً، وأنَّه حي عالم سميع بصير موصوف بصفات الكمال من غير تكثر وتعدد، وأنَّ الأنبياء مأمورون من جهة الله تعالى بأداء ما وجب عليهم أداءه، وأنَّ العذاب والراحة حق، والسعادة والشقاوة حق ثابت لاحق للإنسان، والسعيد يجد الراحة بعد الموت، والشقي يجد العذاب بعد الموت، وأنَّ العالم ممكن الوجود وكل ممكن الوجود يكون محدثاً باعتبار أنَّه يتوقف وجوده على غيره ولا يكون موجوداً بذاته، فإذن القديم لا يكون إلا ما لا يحتاج في وجوده إلى غيره وهو واجب الوجود عزّ وعلا.

ثم قال إنَّهم يعتقدون بالعقول العشرة والأفلاك التسعة، وأنَّ هذه الموجودات لا يكون تأخرها عن المبدع الحق بالزمان والمكان إذ الزمان والمكان تابع لهذه الموجودات، بل يكون تأخر هذه الموجودات عن الله تعالى بالذات وهو تأخر المبدع عن المبدع إذ المبدع أبداً يتأخر عن المبدع والمبدع يتقدم عليه.

ثم قال:

«فإن كان يحترز أحد عن إطلاق العلّة والمعلول فلا مشاحة في الألفاظ، وإن أطلق مطلق بأنَّ العالم دائم بمعنى أنَّه ليس بينه

وبين مبدعه تأخر زماني ولا مكاني ولا رتبي ولا طبيعي، فأيضاً لا مشاحة في الألفاظ إذا كان المقصد واحداً. نعم، لو قال العالم دائم بمعنى أنَّه ليس له مبدع ولا صانع فذلك كفر وزندقة».

ثم قال: إنَّ الحكماء يعتقدون أنَّ الله تعالى لا يُبدع شيئاً بناءً على إرادته، وإنَّ الإنسان أشرف الحيوانات الأرضية، وإنَّ له نفساً ناطقة، والنفس الناطقة عند الحكيم عبارة عن جوهر عقلي وحداني ليس في عالم العنصري ولا في عالم الأثيري وهو عالم السموات، بل لا يتصور وجوده في عالم الأجسام، لأنَّه لو كان في عالم الأجسام لم يتصور أن يدرك وحدة الحق الأول جلّ كبرياؤه. والنفس الناطقة عندهم ليس بجسم ولا جسماني، وروح الإنسان هو الروح الإلهي ليس في هذا العالم، له تعلق بالبدن كتعلق الملك بالملك ويتصرف فيه كما يشاء وما دام تعلقه ثابتاً يبقى الإنسان حيّاً، وإذا انقطعت علاقته تنقطع حياته، وفي بدن الإنسان جسم لطيف بخاري يسمَّى روحاً حيوانياً، بسبب بقائه تبقى العلاقة وإلا فيموت ـ ولولا أن يكون الأمر على هذا الوجه لا يتصور أنَّ الروح الإلهي وهو النفس الناطقة يخرق السموات ويصعد إلى فوق ـ فإنَّ خرق الأفلاك غير متصور.

ثم قال: إنَّ الحكماء يعتقدون أنَّ للأفلاك نفوساً ناطقة حية عالمة مشتاقة إلى مبدعها، وإنَّ العوالم ثلاثة: عالم العقول وهو عالم الجبروت، وعالم النُّفوس وهو عالم الملكوت، وعالم الملك وهو عالم الأجرام، وإنَّهم يعتقدون أنَّ نفس الآدمي تبقى إن كانت عارفة بالله وملائكته، وإنَّ الجاهلين يكونون أعمى بعد

مفارقة الروح ويتألمون بعذاب الحجاب عن الله وبما فات من راحة الدنيا وباكتسابهم السيئات الرديئة.

ثم قال: إنَّهم يعتقدون أنَّ الأنبياء مبعوثون بالحق لمصلحة نظام العالم، وأنَّ نفوسهم تتصل بروح القدس وتأخذ منه العلوم، وقد تحصل هذه الدرجة للأولياء، والأنبياء مخصوصون بمزيد درجة وهو أنَّهم مأمورون بإصلاح الخلق أو أداء الرسالة دون الأولياء، وأنَّ أرباب الرياضة يحصل لهم أنوار روحانية حتى يصير ذلك ملكة ويصير سكينة فتظهر لهم أمور غيبية.

فلما ظهرت منه هذه العقائد وذبَّه عن اعتقادات قدماء الحكماء اتهمه علماء الظاهر أنَّه يعتقد بالحلول والتعطيل، وأنَّه قائل بأزلية العالم وحياة نفوس الأفلاك، فكان ذلك عندهم كفراً وزندقة، فأفتوا بإباحة قتله بما ظهر لهم من سوء مذهبه في اعتقاده، وسعوا عليه عند الملك الظاهر فما وافقهم في ذلك، فعملوا محضراً بكفره وسيَّروه إلى دمشق إلى السلطان صلاح الدين الأيوبي وخوّفوه من أن يفسد عقيدة ولده وعقائد الناس، وقالوا: إن بقي هذا فإنَّه يفسد اعتقاد الملك الظاهر، وكذلك إن أطلق فإنَّه يفسد أي ناحية كان بها من البلاد، وزادوا عليه أشياء كثيرة من ذلك، فبعث إلى ولده الملك الظاهر بحلب كتاباً في حقِّه بخط القاضي الفاضل وهو يقول فيه: إنَّ هذا الشهاب السهروردي لا بد من قتله ولا سبيل أنَّه يطلق ولا يبقى بوجه من الوجوه، فأمره بأن يقتله بلا مراجعة فما وسعه إلا اتباع أمر أبيه. ولما بلغ شهاب الدين السهروردي ذلك وأيقن أنَّه يقتل وليس جهة إلى الإفراج عنه اختار أن يُترك في مكان مفرد ويُمنع من الطعام

والشراب إلى أن يلقى الله تعالى ففعل به ذلك. وقيل: بل حبسه في خامس رجب سنة سبع وثمانين وخمسمائة بقلعة حلب، ثم خنقه في أواخر ذي الحجة. قال ابن شداد قاضي حلب في تاريخه: لما كان يوم الجمعة بعد الصلاة سلخ ذي الحجة سنة سبع وثمانين وخمسمائة من الهجرية أخرج الشهاب السهروردي ميتاً من الحبس فتفرّق عنه أصحابه.

وقيل: إنَّ الملك الظاهر قتله وصلبه أياماً. وقيل: خُيِّر بين أنواع القتل، فاختار أن يموت جوعاً لاعتياده الرياضات الشاقة، فمنع من الطعام حتى تلف. يقال إنَّه لما تحقَّق القتل، كان كثيراً ما ينشد هذا الشعر:

أرى قــدمــي أراق دمــي وهــان دمـي فـهـا نـدمـي

وقال عند وفاته وهو يجود بنفسه لما قُتل:

قـل لأصـحـاب رأونـي مـيـتـاً فـبـكـونـي إذ رأونـي حـزنـا
لا تـظـنـونـي بـأنـي مـيـت لـيـس ذا الـمـيـت والله أنـا
أنـا عـصـفـور وهـذا قـفـصـي طـرت عـنـه فـتـخـلـى رهـنـا
وأنـا الـيـوم أنـاجـي مـلا وأرى الـلَّـه عـيـانـا بـهـنـا
فاخلعوا الأنفس عن أجسادها لـتـرون الـحـق حـقـاً بـيِّـنـا
لا ترعكم سكرة الموت فما هـي إلا انـتـقـال مـن هـنـا
عـنـصـر الأرواح فـيـنـا واحـد وكـذا الأجـسـام جـسـم عـمـنـا
مـا أرى نـفـسـي إلا أنـتـم واعـتـقـادي أنـكـم أنـتـم أنـا
فـمـتـى مـا كـان خـيـراً فـلـنـا ومـتـى مـا كـان شـرّاً فـبـنـا
فارحموني ترحموا أنفسكم واعـلـمـوا أنـكـم فـي إثـرنـا

مـن رآنــي فــلــيــقــوِّ نــفــســه إنـمـا الـدنـيـا عـلـى قـرن الـفـنـا
وعـلـيـكـم مـن كـلامـي جـمـلـة فــســلام الــلّــه مـدحـاً وثــنـا

وكان عمره إذ ذاك ثمان وثلاثون سنة وقيل ست وثلاثون سنة، وكان ذلك في عهد خلافة الناصر لدين الله ابن المستضيء (545هـ ـ 622هـ) فدفن بظاهر باب الفرج بحلب عند محلات النصارى.

قال ابن أبي أُصيبعة: حدثني بعض أهل حلب، قال: لما توفي شهاب الدين رحمه الله ودُفن بظاهر مدينة حلب، وجد مكتوباً على قبره والشعر قديم:

قد كان صاحب هذا القبر جوهرة مكنونة قد براها اللّه من شرف
فلم تكن تعرف الأيام قيمته فردّها غيرة منه إلى الصدف

قال الشيخ سديد الدين محمود بن عمر: لما بلغ شيخنا فخر الدين الماrديني قتله قال لنا: أليس كنت قلت لكم عنه هذا من قبل وكنت أخشى عليه منه.

فبعد موته جعل الناس يعظِّمونه ويحترمونه، وجعلوا يزورون قبره ويتبرّكون بروحه ولقَّبوه بالشيخ المقتول والمؤيد بالملكوت.

ويروى أنَّ الظاهر ندم على ما فعل به بعد مدة، ونقم على من أفتوا بقتله، فقبض عليهم واعتقلهم ونكبهم وصادر جماعة منهم بأموال عظيمة، ولعلَّ هذا صدر عنه بعد وفاة والده بعد سنتين في سنة تسع وثمانين وخمسمائة.

قال الشيخ سيف الدين الآمدي: اجتمعت بالسهروردي في حلب فقال لي: لا بد لي أن أملك الأرض، فقلت له: من أين

لك هذا؟ قال: رأيت في المنام كأنّي شربت ماء البحر. فقلت: لعلَّ هذا يكون اشتهار العلم وما يناسبها، فرأيته لا يرجع عمّا وقع في نفسه، ورأيته كثير العلم قليل العقل.

وقال ابن شهبة في تاريخ الإسلام: إنَّه كان دنيّ الهمة، زريّ الخلقة، دنس الثياب، وسخ البدن، لا يغسل له ثوباً ولا جسماً ولا يداً، ولا يقصُّ ظفراً ولا شعراً، وكان القمل يتناثر على وجهه ويسعى على ثيابه، وكان من يراه يهرب منه، وهذه الأشياء تنافي الحكمة والعقل والشرع.

قال ابن أبي أصيبعة في كتابه طبقات الأطباء: حدثني سعيد الدين محمود بن عمر المعروف بابن رقيقة قال: كان الشيخ شهاب الدين السهروردي رثّ البزة لا يلتفت إلى ما يلبسه ولا له احتفال بأمور الدنيا ـ قال ـ: وكنت أنا وإياه نتمشى في جامع ميافارقين وهو لابس جبَّة قصيرة مضربة زرقاء، وعلى رأسه فوطة مفتولة، وفي رجليه زربول، ورآني صديق لي فأتى إلى جانبي وقال: ما جئت تماشي إلا هذا الخربندا؟ فقلت له: اسكت هذا سيد الوقت شهاب الدين السهروردي. فتعاظم قولي وتعجّب ومضى.

ونقل ابن الجوزي في تاريخه عن ابن شداد قال: أقمت بحلب للاشتغال بالعلم الشريف، ورأيت أهلها مختلفين في أمره، فمنهم من ينسبه إلى الزندقة والإلحاد وهم أكثر الناس، ومنهم من يعتقد فيه الصلاح وأنَّه من أهل الكرامات ويقولون: ظهر لهم بعد قتله ما يشهد بذلك.

ويُحكى عنه أشياء كثيرة منها: أنَّه خرج يوماً من دمشق مع جماعة، فلما وصلوا إلى القابون ـ وهو موضع بينه وبين دمشق ميل واحد في طريق القاصد إلى العراق في وسط البساتين ـ لقوا قطيع غنم مع تركماني، فقال أصحابه: نريد رأساً من هذا الغنم. فقال: اشتروا رأساً بعشرة دراهم كانت معه فأخذوا رأساً فقال صاحب الغنم: خذوا رأساً أصغر منه، فقال الشيخ لأصحابه: امشوا وأنا أقف معه وأرضيه. فتقدموا وبقي يتحدث معه ويطيِّب قلبه، فلما بعدوا قليلاً تركه وتبعهم وبقي التركماني يمشي خلفه ويصيح به فلم يلتفت إليه، فذهب إليه حتى لحقه التركماني وجذب يده اليسرى من خلفه، وقال: أين تروح وتخلفني؟ وإذا بيده قد انخلعت من عند كتفه وصارت في يد التركماني ودمها يجري، فبهت التركماني وتحيَّر فخاف وهرب بعد أن رمى إليه يده، فأخذه الشيخ بيده اليمنى وسار إلى أصحابه ولحقهم فما رأوا في يده اليمنى إلا منديلاً.

قال صاحب مرآة الجنان بعد ما ذكر هذه القصة: وهذه الأفعال وأشباهها بئست من أفعال وبئس من يفعلها وبئس المعلم الموصل إليها.

وقد ذكر ابن أصيبعة في كتابه طبقات الأطباء واقعة أخرى من هذا القبيل قال: حدثني الحكيم إبراهيم بن أبي الفضل بن صدقة أنَّه اجتمع بشهاب الدين السهروردي وشاهد منه ظاهر باب الفرج وهم يتمشون إلى ناحية الميدان الكبير ومعه جماعة من التلاميذ وغيرهم، وجرى ذكر علم السيمياء وبدائعه وما يعرف الشيخ منه وهو يسمع، فمشى قليلاً وقال: ما أحسن دمشق وهذه

المواضع. قال: فنظرنا وإذا من ناحية الشرق جواسق عالية متدانية بعضها إلى بعض بيضة وهي من أحسن ما يكون بناية وزخرفة، وبها طاقات كبار فيها نساء ما يكون أحسن منهن قط وأصوات مغان وأشجار متعلقة بعضها مع بعض وأنهر جارية كبار لم نكن نعرف ذلك من قبل، فبقينا نتعجب من ذلك وتستحسنه الجماعة وانذهلوا لما رأوا، قال الحكيم إبراهيم: فبقينا كذلك ساعة ثم غاب عنًّا وعدنا إلى رؤية ما كنًّا نعرفه من طول الزمان قال لي إلا أنَّ عند رؤية تلك الحال الأولى العجيبة بقيت أحسّ في نفسي كأنَّني في سنة خفية ولم يكن إدراكي كالحالة التي أتحققها منِّي.

وله تصانيف عديدة بعضها في العربية وبعضها في الفارسية تدلُّ على أنَّه كان ماهراً وبارعاً في العلوم الفلسفية والحكمية منها:

1 ـ كتاب حكمة الإشراق هو كتاب لطيف في فلسفة الإشراق، قسم هذا الكتاب في مقدمة وقسمين ووصية ـ القسم الأول في ضوابط الفكر وفيه ثلاث مقالات، وتحت كل مقالة ضوابط عديدة. المقالة الأولى في المعارف والتعريف، والمقالة الثانية في الحجج ومبادئها، والمقالة الثالثة في المغالطات وبعض الحكومات بين أحرف إشراقية وبين بعض أحرف المشّائين ـ والقسم الثاني في الأنوار الإلهية ونور الأنوار ومبادىء الوجود وترتيبها، وفيه خمس مقالات، وفي كل مقالة فصول عديدة. المقالة الأولى في النور وحقيقته، والمقالة الثانية في ترتيب الوجود، والمقالة الثالثة في كيفية فعل نور الأنوار القاهرة وتتميم القول في الحركات العلوية، والمقالة الرابعة في تقسيم البرازخ

وهيئاتها وتركيباتها وبعض قواها، والمقالة الخامسة في المعاد والنبوءات والمنامات.

ختم هذا الكتاب بوصية حفظ أوامر الله وترك مناهيه والتوجه إلى الله وحفظ هذا الكتاب والاحتياط فيه وصونه عن غير أهله، وأن لا يمنحه إلا أهله، ممَّن استحكم طريقة المشّائين وهو محبّ لنور الله، وقبل الشروع يرتاض أربعين يوماً تاركاً للحوم الحيوانات، مقلِّلاً للطعام، منقطعاً إلى التأمُّل لنور الله عز وجل، وعلى ما يأمره قيّم الكتاب فإذا بلغ الكتاب أجله فله الخوض فيه.

فرغ من تأليف هذا الكتاب في آخر جمادى الآخرة من شهور سنة اثنتين وثمانين وخمسمائة أي قبل خنقه بخمس سنين.

يقول الشيخ في مقدمته:

«اعلموا إخواني أنَّ كثرة اقتراحكم في تحرير حكمة الإشراق أوهنت عزمي في الامتناع وأزالت ميلي إلى الإضراب عن الإسعاف، ولولا حق لزم وكلمة سبقت وأمر ورد من محل يفضي عصيانه إلى الخروج عن السبيل لما كان لي داعية الإقدام على إظهاره فإنَّ فيه من الصعوبة ما تعلمون، وما زلتم يا معشر صاحبي - وفقكم الله لما يحب ويرضى - تلتمسون منّي أن أكتب لكم كتاباً أذكر فيه ما حصل لي بالذوق في خلواتي ومنازلاتي، ولكل نفس طالبة قسط من نور الله قل أو كثر، ولكل مجتهد ذوق نقص أو كمل، فليس العلم وقفاً على قوم ليخلق بعدهم باب الملكوت ويمنع المزيد عن العالمين بل واهب العلم الذي هو بالأفق المبين ما هو على الغيب بضنين، وشر القرون ما طوي فيه بساط

الاجتهاد وانقطع فيه سير الأفكار وانحسر باب المكاشفات وانسد طريق المشاهدات»[1].

ويقول في آخر كتابه:

«وسيعلم الباحث فيه أنَّه قد فات المتقدمين والمتأخرين ما يسرّ الله على لساني منه، وقد ألقاه النافث القدسي في روعي في يوم عجيب دفعة، وإن كانت كتابته ما اتفقت إلا في أشهر لموانع الأسفار وله خطب عظيم، ومن جحد الحق فسينتقم الله منه ﴿وَٱللَّهُ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ﴾[2] ولا يطمعن أحد أن يطَّلع على أسرار هذا الكتاب دون المراجعة إلى الشخص الذي يكون خليفة عنده علم الكتاب»[3].

طُبع هذا الكتاب في سنة 1315 هجري وفي سنة 1372 هجري طبعاً جديداً طبعه هنري كوربان Henry Corbin مع مقدمة في لسان الفرنساوية وحواشٍ كثيرة. ومعه رسالتان للشيخ وهما رسالة في اعتقاد الحكماء وقصة الغربة الغريبة.

شرح هذا الكتاب غير واحد من أهل العلم مثل الشيخ شمس الدين محمد الشهرزوري المتوفى سنة 638هـ، والشيخ قطب الدين محمود بن مصلح الشيرازي المتوفى سنة 710هـ، وكل من هذين الشيخين أبرز مكنونات هذا الكتاب وأسراره، وأبان أنَّ هذا الكتاب مشحون بالنكت الغريبة والفوائد التي لم تر

---

(1) حكمة الإشراق طبع طهران صحيفة 9 ـ 10.
(2) سورة آل عمران: الآية 4.
(3) حكمة الإشراق صحيفة 259.

على بسيط الأرض أعظم منه ولا أشرف وأوضح وأتمّ وأنفس في العلم الإلهي وغيره، وخلا عنها إشارات من سبقه من الحكماء وتلويحات من تقدَّمه من الأولياء.

2 ـ **رسالة في اعتقاد الحكماء** ـ هذه رسالة مختصرة ذبّ فيها عن اعتقادات الحكماء قال في مقدمته:

«فسبب تحرير هذا الكتاب هو أنِّي لما رأيت أنَّه تطرق ألسنة الناس إلى أهل العلم من الحكماء المتألهة واشتد التنكير في حقهم، ومنشأ ذلك بسبب ظن الناس في حقهم بأنَّهم هم الدهرية الذين لا يقولون بالصانع ولا بالأنبياء ولا بالحشر وبالنشوء والمرجع والمعاد ولا بالعذاب والراحة بعد الموت، نعوذ بالله من هذا الكلام، فعليهم لعائن الله ومحبيهم والظن يخطىء ويصيب وهذا الظن خطأ في حق أهل العلم من الحكماء المتألهة».

ثم أوضح معتقداتهم كما نقلناها في السابق.

3 ـ **قصة الغربة الغريبة** ـ كتبها على منوال رسالة الطير لابن سينا، أشار فيها إلى حديث النفس والأحوال المتعلقة بها ـ قال في مقدمته:

«أما بعد، فإنِّي لما رأيت قصة حي بن يقظان صادفتها مع ما فيها من عجائب الكلمات الروحانية والإشارات العميقة متعرّية من تلويحات تشير إلى الطور الأعظم الذي هو الظلمة الكبرى المخزونة في الكتب الإلهية المستودعة في رموز الحكماء المخفية في قصة سلامان وابسال، التي رتَّبها صاحب قصة حي بن يقظان، وهو السر الذي ترتَّب عليه مقامات أهل التصوف وأصحاب

المكاشفات، وما أشير إليه في رسالة حي بن يقظان إلا في آخر الكتاب حيث قيل: ولربما هاجر إليه أفراد من الناس إلى آخر الكلمات، فأردت أن أذكر منها شيئاً من طرز قصة سمّيتها أنا قصة الغربة الغريبة لبعض إخواننا الكرام، وعلى الله التوكل فيما أروم».

ذكر فيها أنَّه سافر مع أخيه عاصم من ما وراء النهر إلى بلاد المغرب ليصيدا طائفة من طيور الساحل، فوقعا بغتة في مدينة قيروان، فلما أحس أهلها أنَّهما من أولاد الشيخ المشهور بالهادي ابن الخير اليماني أحاطوا بهما وقيّدوهما وحبسوهما في قعر بئر، وكان فوق هذا البئر قصر وعدة أبراج، فكانا يصعدان إليهما ليلاً ويهبطان إلى البئر نهاراً، فبينا هما كذلك إذ دخل هدهد الكوَّة في ليلة قمراء وفي منقاره رقعة من أبيهما الهادي، فاعتصما بحبل جوزهر الفلك القدسي ووصلا إلى أبيهما ـ فقال له: إنَّه لا بدّ له أن يرجع إلى الحبس الغربي وأنَّه يتخلص في الأخير إلى جنابه تاركاً للبلاد الغريبة بأسرها مطلقاً، ففرح بهذا التبشير، فإذا هو في هذا الحال تغير عليه الحال وسقط من الهواء في الهاوية وبقي معه من اللذة ما لا يطيق أن يشرحه.

4 ـ **هياكل النور**: قسم هذا الكتاب في سبعة هياكل، وبحث في كل منها بحثاً نفيساً على إحدى الموضوعات من الجسم والنفس وأقسام المعلوم الثلاثة ووحدانية الواجب وتقدسه عن الجسمية والتركيب وأزلية العالم وأبديته وإثبات الحركة الدورية والأفلاك وأنَّ حركتها إرادية لا طبيعية، وأنَّ النفس لا تبطل ببطلان البدن، وبحث على موضوع النفس والنبوات ـ طبع هذا

الكتاب مع مقدمة وحواشٍ بمطبعة السعادة في الأستانة سنة 1445 هجري وشواكل الحور الذي يُطبع الآن شرح لهذا الكتاب.

5 ـ كتاب مؤنس العشاق: رسالة مختصرة في الفارسية، قسّمه في اثني عشر فصلاً، وذكر فيه أنَّ الله تعالى خلق العقل وأمتعه بثلاث صفات، فتولد منه العشق والحسن والحزن، فهؤلاء كانوا ثلاثة إخوة هجروا مدينة وجود آدم وذهبوا إلى جهات ثلاث، فلقي العشق زليخا، والحسن يوسف، والحزن يعقوب، وأقام كل أحد منهم مع صاحبه فظهر من كل واحد من هذه الصفات آثار شتى التي ذكرت في سورة يوسف. طبع هذه الرسالة آتو اسبيز Otto Spies مع مقدمة في الإنكليزية وحواشٍ في الفارسية في سنة 1934م.

6 ـ كتاب التلويحات اللوحية والعرشية: يشتمل على قواعد كثيرة في الحكمة، شرحه العلّامة عز الدولة سعد بن المنصور المعروف بابن كمونة المتوفى سنة 672 هجري ـ منه نسخة خطية في مكتبة رامپور.

7 ـ كتاب المقاومات: وهو لواحق على كتاب التلويحات.

8 ـ كتاب المطارحات ـ كتاب لطيف في فن المنطق والحكمة ـ منه نسخة خطية في مكتبة رامپور.

9 ـ كتاب اللمحات: ذكره المصنف في مقدمة كتابه حكمة الإشراق.

10 ـ كتاب الألواح العمادية: أهداه إلى عماد الدين قرا ارسلان بن داود بن أرتق أمير خرت برت وانتسبه باسمه.

11 ـ **كتاب التنقيحات في أُصول الفقه**: ذكره صاحب شذرات الذهب في أخبار من ذهب.

12 ـ **بر تو نامه** في الفارسية أهداه إلى الأمير بركيارق.

13 ـ **سكينة السالكين**.

14 ـ **كتاب المناجاة**.

15 ـ **كلمة التصوف**: منه نسخة خطّية في انديا آفس لاكبريري.

16 ـ **أربعون اسماً**.

17 ـ **عقل سرخ**: رسالة مختصرة في الفارسية ذكره حاجي خليفة في كتابه.

18 ـ **تحفة الأحباب**: ذكره حاجي خليفة في كتابه.

19 ـ **المعارج**: ذكره ياقوت الحموي وابن أبي أصيبعة في تراجمهم.

20 ـ **كشف الغطاء**: ذكره حاجي خليفة في كتابه.

21 ـ **تخميس قصيدة البردة لكعب بن زهير**: منه نسخة خطية في مكتبة توبنجن.

22 ـ **ترجمة لسان الحق**: في الفارسية منه نسخة خطية في مكتبة الفاتح في الأستانة.

23 ـ **پر جبرئيل**: في الفارسية ـ منه نسخة خطية في مكتبة أياصوفيا.

24 ـ صفير سيمرغ: في الفارسية منه نسخة خطية في مكتبة الفاتح في الأستانة.

25 ـ لغت موران: في الفارسية.

26 ـ كتاب الروح: ذكره ملا جلال الدين في كتابه شواكل الحور في شرح هياكل النور.

27 ـ رسالة في وصف العقول: رسالة مختصرة أولها مرحباً بالإشراق وسبحان الله نور الأنوار، منه نسخة خطية في مكتبة رامپور.

قد يستعمل الشيخ مصطلحات كثيرة لا توجد في كتب غيره من الحكماء نحو النور الأسفهبد الانسي والإمام المتألهة وجوزهر الفلك القدسي وصنم اسفندار مذ وقبة الديهور والقوابس وعهد السماء وكيان خره وهورخشن وغيرها.

يروى عن الشيخ المقتول من غرر الحكم ودرر الكلم ما يعجب الحكماء، فمن ذلك كلامه في دعاء: اللهم يا قيام الوجود وفائض الجود ومنزل البركات ومنتهى الرغبات منور النور ومدبر الأمور واهب حياة العالمين، أمددنا بنورك، ووفقنا لمرضاتك، وألهمنا رشدك، وطهّرنا من رجس الظلمات، وخلّصنا من غسق الطبيعة إلى مشاهدة أنوارك ومعاينة أضوائك ومجاورة مقربيك وموافقة سكان ملكوتك، واحشرنا مع الذين أنعمت عليهم من الملائكة والصديقين والأنبياء والمرسلين.

ومن كلامه: اعلم أنّك ستعارض بأعمالك وأقوالك وأفكارك، وسيظهر عليك من كل حركة فعلية أو قولية أو فكرية

صور جانبية، فإن كانت تلك الحركة عقلية صارت تلك الصورة مادة لعلَّك تلتذ بمنادمته في دنياك وتهتدي بنوره في أخراك، وإن كانت تلك الحركة شهوية أو غضبية صارت تلك الصورة لشيطان يؤذيك في حال حياتك ويحجبك عن ملاقاة النور بعد مماتك. وقوله: الفكرة في صورة قدسية يتلطف بها طالب الأريحية. وقوله: نواحي القدس دار لا يطؤها القوم الجاهلون. وقوله: حرام على الأجساد المظلمة أن تلج ملكوت السموات فوحد الله وأنت بتعظيمه ملآن، واذكره وأنت من ملابس الأكوان عريان، ولو كان في الوجود شمسان لانطمست الأركان وأبى النظام أن يكون على ما كان.

وقوله في آخر كتابه حكمة الإشراق: مسطور في لوح الذكر المبين أنَّ السائرين وهم الذين يقرعون أبواب غرفات النور، مخلصين صابرين تتلقاهم ملائكة الله، مشرقين بعيونهم بتحايا الملكوت، ويصبّون عليهم ماء نبع من ينبوع البهاء ليتطهروا، فإنَّ رب الطول يحب طهر الوافدين. وقوله: أسارى الظلمات بالباب قيام ينتظرون الرحمة ويرجون الخير. وقوله: ثم إذا تطهرنا من شواغل البدن وتأملنا كبرياء الحق والخرة الباسطة والنور الفائض من بعده، وجدنا في أنفسنا بروقاً ذات بريق وشروقاً ذات تشريق وشاهدنا أنواراً وقضينا أوطاراً. وغير ذلك من أقواله وله في الشعر والنظم طرف اللطائف، فمن أشعاره ما قاله في النفس وهو قوله:

خلعت هياكلها تجرّ على الحمى وصبت لمغناها القديم تشوقا
وتلفتت نحو الديار فشافها ربع عفت أطلاله فتمزقا

وقفت تسائله فردّ جوابها رجع الصدى أن لا سبيل إلى اللقا
فكأنها برق تألق بالحمى ثم انطوى وكأنه ما أبرقا

ومن شعره المشهور:

أبداً تحنّ إليكم الأرواح ووصالكم ريحانها والراح
وقلوب أهل ودادكم تشتاقكم وإلى لقاء جمالكم ترتاح
وارحمتاً للعاشقين تحملوا ثقل المحبة والهوى فضّاح
بالسر إن باحوا تُباح دماؤهم وكذا دماء العاشقين تُباح
فإذا هم كتموا تحدث عنهم عند الوشاة المدمع السحاح
وبدت شواهد للسقام عليهم فيها لمشكل أمرهم إيضاح
خفض الجناح لكم وليس عليكم للصبّ في خفض الجناح جناح
فإلى لقاكم نفسه مرتاحة وإلى رضاكم طرفه طمّاح
عودوا بنور الوصل من غسق الدجى فالهجر ليل والوصال صباح
صافاهم فصفوا له فقلوبهم في نورها المشكاة والمصباح
وتمتعوا فالوقت طالب قربكم راق الشراب ورقّت الأقداح
يا صاح ليس على المحب ملامة إن لاح في أُفق الوصال صباح
لا ذنب للعشاق إن غلب الهوى كتمانهم فنما الغرام فباحوا
سمحوا بأنفسهم وما بخلوا بها لما دروا أن السماح رباح
ودعاهم داعي الحقيقة دعوة فهدوا بها مستأنسين وراحوا
ركبوا على سفن الهوى ودموعهم بحر وشدة شوقهم ملاح
واللّه ما طلبوا الوقوف ببابه حتى دعوا وأتاهم المفتاح
لا يطربون بغير ذكر حبيبهم أبداً فكل زمانهم أفراح
حضروا وقد غابت شواهد ذاتهم فتهتكوا لما رأوه وصاحوا
أفناهم عنهم وقد كشفت لهم حجب البقا فتلاشت الأرواح

فتشبهوا إن لم تكونوا مثلهم   إن التشبه بالرجال فلاح
قم يا نديم إلى المُدام فهاتها   في كأسها قد دارت الأقداح
من كرم إكرام بدن ديانة   لا خمرة قد داسها الفلاح

وقال أيضاً:

أقول لجارتي والدمع جاري   ولي عزم الرحيل عن الديار
ذريني إن أسير ولا تنوحي   فإن الشهب أشرفها السواري
وإني في الظلام رأيت ضوءاً   كأن الليل بُدِّل بالنهار
إلى كم أجعل الحيَّات صحبي   إلى كم أجعل التنين جاري
وكم أرضى الإقامة في فلاة   وفوق الفرقدين رأيت داري
ويبدو لي من الزوراء برق   يذكّرني بها قرب المزار
إذا أبصرت ذاك النور أفنى   فما أدري يميني من يساري

وقال أيضاً:

فُز بالنعيم فإنَّ عمرك ينفد   وتغنم من الدنيا فليس مخلد
وإذا ظفرت بلذة فانهض لها   لا يمنعنك عن هواك مفند
وصل الصبوح مع الغبوق فإنما   دنياك يوم واحد يتردد
وعدوّك يشرب في الجنان مدامة   ولتندمن إذا نهاك الموعد
كم أمة هلكت ودار عطلت   ومساجد خربت وعمّر معهد
ولكم نبي قد أتى بشريعة   قدماً وكم صلّوا لها وتعبدوا

ترجمة الشارح

هو ملا جلال الدين محمد بن سعد الدين أسعد الدواني[1] الصديقي الشافعي. ولد الشارح في دوان سنة 830 هجري، ونشأ بها وقرأ على أبيه سعد الدين أسعد الدواني الذي كان قاضياً في كازرون، ارتحل إلى شيراز وأخذ الفقه والحديث من ملا محيي الدين الأنصاري والكلام عن همام الدين صاحب شرح الطوالع وحسن بن البقال وغيره من العلماء، فبرع جلال الدين في العلوم كلها لا سيما في العقليات.

فبعد أن فرغ من تحصيل العلم ولي تدريس مدرسة الأيتام والقضاء في شيراز، فلما انتشر علمه وفضله في الديار ارتحل إليه الطلبة من فارس والروم وخراسان وما وراء النهر وكان فصيحاً، وبليغاً، صالحاً، متواضعاً، فصار محسوداً بين الأقران والأماثل.

كان جلال الدين معظماً ومحترماً عند السلطان أمير حسن بيك التركماني وابنيه السلطان خليل بايندري والسلطان يعقوب، وسافر كثيراً في ديار العرب والعراق والفرس وادّخر أموالاً جزيلة.

---

(1) الدواني نسبة إلى دوّان قرية من قرى كازرون من أعمال فارس.

أخذ عنه ميرزا حبيب الله بن محمد خان المعروف بميرزا خان الشيرازي، وملا عماد الدين يحيى بن الفاسي وغيره من العلماء، قال السخاوي في الضوء اللامع: سمعت الثناء عليه من جماعة ممَّن أخذ عنِّي.

وفي سنة وفاته اختلاف ذكر صاحب حبيب السيران وفاته كانت بقرية دوان سنة 908 هجري، وعليه اعتمد العلماء. قال ميرزا نصير فرصت في كتابه آثار عجم في الفارسية: إنَّ مقبرة جلال الدين الدواني واقعة قرب قرية دوان على صحن صغير عليها قبة وفي جنبها منارة، مجوَّفة طولها عشرة أذرع أو اثنا عشر ذراعاً يصعد عليها الزائرون وينظرون إلى ما حواليها من البيوت والصحراء. وله عدة تصانيف أكثرها شروح وحواشٍ منها:

1 ـ **شرح العقائد العضدية** ويعرف بالعقائد الجلالية: هو شرح العقائد العضدية لعضد الدين عبد الرحمٰن بن أحمد بن عبد الغفار الايجي الشافعي المولود سنة 680 هجري والمتوفى سنة 756 هجري. استكمل هذا الشرح في سنة 905 هجري في مرو، ويُقال: إنَّها كانت آخر تصانيفه، أولها: يا من وفّقنا لتحقيق العقائد الإسلامية وعصمنا عن التقليد في الأُصول والفروع الكلامية وبعد، فيقول المحتاج إلى ربّه الغني محمد بن أسعد الصديقي الدواني: إنَّ العقائد العضدية لم تدع قاعدة من أُصول الدينية الخ. طبع هذا الشرح في الأستانة وبطرسبرغ ودهلي مراراً.

2 ـ **الحاشية القديمة على شرح التجريد**: هذه حاشية على شرح القوشجي لتجريد الكلام لنصير الدين الطوسي. كتب هذه

الحاشية في سنة 883 هجري، وانتسبها إلى السلطان خليل بايندري أولها: الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على محمد وأصحابه أجمعين. قوله في الحاشية لم يرد به معنياً إلخ. أقول: مراده بالزيادة في الجملة الزيادة بوجه ما وذلك ليس معنى ثالثاً كما ظنه إلخ. طبعت هذه الحاشية في الأستانة في سنة 1307 هجري.

3 ـ **الحاشية الجديدة على شرح التجريد**: كتب هذه الحاشية في سنة 890 هجري، ودفع اعتراضات معاصره صدر الدين محمد الحسيني الشيرازي[1] على حاشيته القديمة أولها: لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. اللهم اهدنا الصراط المستقيم وبعد، فأنا قد كتبت في سالف الزمان حواشي على شرح التجريد إلخ. يقول في مقدمته إنَّه كتب هذه الحاشية الجديدة بعد أن أصرَّ عليه أصدقاؤه أن يجيب عن اعتراضات صدر الدين الشيرازي ـ فأجاب وأسكت الشيرازي ـ يقال: إنَّ ابنه الأمير غياث الدين منصور المتوفى سنة 939 أجاب عن أبيه بعد موته، وأورد على جلال الدين الدواني إيرادات كثيرة دفع عنها تلميذه ميرزا خان الشيرازي.

4 ـ **شرح تهذيب المنطق**: هو شرح تهذيب المنطق لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني المتوفى سنة 792 هجري. هذا الشرح معروف عند أهل العلم وطُبع هذا الكتاب مراراً في لكهنو ومواضع عديدة.

---

(1) المولود سنة 838 هجري والمقتول سنة 903 هجري.

5 ـ **حاشية على شرح المطالع** للسيد شريف علي بن محمد الجرجاني المتوفى سنة 816هـ، المسمى بتنوير المطلع. هو كتاب معروف عند أهل العلم منه نسخة خطية في مكتبة رامپور.

6 ـ **حاشية على شرح الشمسية المعروف بالقطبي**، لقطب الدين الرازي منه نسخة خطية في مكتبة رامپور.

7 ـ **الرسالة القديمة في إثبات واجب الوجود**: أهداها إلى بعض السلاطين وقد كتبها في يومين من أقصر أيام الصيف، أولها: سبحانك سبحانك ما أعظم شأنك وأظهر برهانك، أنت الشاهد في العين إلخ. منه نسخة خطية في مكتبة رامپور.

8 ـ **الرسالة الجديدة في إثبات واجب الوجود**: قال في مقدمته: قد أوردت في عنفوان الشباب رسالة في هذا المطلب قبل ذلك بعشر سنين، واقتصرت هناك على ما هو أوضح بالتماس بعض الأعاظم في جيلان، أولها: له الحمد على نعمه العميم ومنّه القديم... فهذه نبذة من الحقائق وزبدة من الحقائق فيه نفائس المطالب العالية إلخ ـ منه نسخة خطية في مكتبة رامپور.

9 ـ **رسالة الحوراء والزوراء في تحقيق المبدأ والمعاد**: طُبعت هذه الرسالة في المطبعة الصينية في مصر سنة 1326 هجري.

10 ـ **أنموذج العلوم**: أهداه إلى السلطان محمود، وهو كتاب لطيف في بابه، يحتوي على مسائل من العلوم العشرة. منه نسخة خطية في مكتبة رامپور.

11 ـ رسالة في مسألة خلق أفعال العباد: منه نسخة خطية في مكتبة رامپور.

12 ـ رسالة في توجيه التشبيه: منه نسخة خطية في مكتبة رامپور.

13 ـ رسالة في إيمان فرعون: أثبت فيها أنَّ فرعون آمن قبل أن يغرق في الماء. منه نسخة خطية في مكتبة رامپور.

14 ـ رسالة في تفسير العلم: منه نسخة خطية في مكتبة رامپور مكتوبة في سنة 961هـ.

15 ـ رسالة في بيان الماهية والهوية: منه نسخة خطية في مكتبة بوهر.

16 ـ عين الحكمة: أولها: الحمد لله الذي هدانا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم... يجب أن يعلم أنَّ لكل علم لا بدَّ من ثلاثة أمور إلخ. منه نسخة خطية في مكتبة بوهر.

17 ـ كتاب لوامع الإشراق في مكارم الأخلاق في الفارسية، ويُعرف بأخلاق جلالي، قسّم الكتاب في مقدمة عبرها عن المطلع وثلاثة لوامع: اللامع الأول في تهذيب الأخلاق وهو منقسم في عشر لمعات، اللامع الثاني في تدبير المنزل وهو منقسم في ست لمعات، واللامع الثالث في تدبير المدن وسياسة الملوك ورسومهم، وهو منقسم في سبع لمعات، وختمه بخاتمة وصايا أفلاطون وأرسطاطاليس. طُبع هذا الكتاب مراراً في مطبعة منشى نولكشور لكهنو.

18 ـ رسالة في تعريف علم الكلام.

19 ـ رسالة في حلّ مغالطة مشهورة بجذر الأصم.

20 ـ تفسير بعض السور والآيات.

21 ـ حاشية على شرح الچغميني في الهيئة.

22 ـ الرسالة النصيرية.

23 ـ الرسالة القلمية.

24 ـ رسالة تهليلية في الفارسية.

25 ـ رسالة في الجبر والاختيار في الفارسية.

26 ـ رسالة في خواص الحروف في الفارسية.

27 ـ رسالة صيحة وصدا في الفارسية.

28 ـ نور الهداية في الإمامة في الفارسية.

29 ـ شرح خطبة الطوالع في العربية.

هذه الرسائل من نمرة(*) 18 إلى نمرة(*) 29 مذكورة في كتاب آثار عجم.

30 ـ شواكل الحور في شرح هياكل النور، الذي نحن الآن بصدد طبعه: هو شرح لطيف لهياكل النُّور للشهاب السهروردي المقتول كما ذكرنا في ترجمته، فرغ من هذا التأليف في إحدى وعشرين من شوال سنة 872 هجري، وأهداه إلى غياث الملة والدين محمود الملقب بخواجه جهان وزير المملكة البهمنية في دكن المولود سنة 813 هجري في گاؤان والمقتول سنة 886

(*) هكذا في الأصل والمقصود «رقم...» كما يظهر.

هجري في دكن. توجد منه نسخ عديدة في مكاتب رامپور وبتنه وبوهر وغير هذه المواضع، ونسخة خطية في مكتبة المخطوطات الشرقية لحكومة مدراس Government Oriental Manuscripts Libarary Madras وعلى هامشه حواشٍ واقتباسات كثيرة من كتب مختلفة كشرح التجريد وشرح المواقف وشرح هداية الحكمة وغيرها من الكتب، وحواشٍ كثيرة من غياث الدين منصور[1] لا يوجد في هذه النسخة تاريخ الكتابة ولا اسم الكاتب ولكن الكاتب يقول في آخره:

«قد نقلت كتابته من الكتاب الصحيح المنقول عن كتاب كُتب في زمان حياة الشارح الجليل».

ولما تصدَّى بطبع هذا الشرح ناظم مكتبة المخطوطات الشرقية لحكومة مدراس Curator Government Oriental Manuscripts Library Madras تحت سلسلة المطبوعات الشرقية لحكومة مدراس وسألنا أن نصحّحه وجدنا منه نسخة أخرى[2] لا يوجد فيها أيضاً تاريخ الكتابة ولا اسم الكاتب وليس عليها حواشٍ غير الصفحة الأولى - ولكن فيها أغلاط كثيرة فاعتمدنا على نسخة مكتبة المخطوطات الشرقية لأنَّها صحيحة وقديمة بالنسبة إلى هذه النسخة

---

(1) نظن أنّه الأمير غياث الدين منصور المتوفى سنة 949هـ ابن صدر الدين محمد الشيرازي المقتول سنة 903 هجري الذي كان معاصراً مخالفاً لجلال الدين الدواني وهذا الأمير غياث الدين منصور أيضاً شرح هياكل النور. توجد منه نسخة خطية في مكتبة رامپور.

(2) مملوكة للدكتور الحاج محمد عبد الحق ايم - اهـ - دي فل - أحد المصحّحين لهذا الكتاب.

الأخرى، فقابلناها بها وأوضحنا أهم اختلافاتهما في ذيل المتن بعد أن قرَّرنا رموز «ق» للنسخة القديمة أي نسخة مكتبة المخطوطات الشرقية و«ج» للنسخة الجديدة[1] و«ن» للاختلافات التي ضُبطت على هامش النسخة القديمة، وأضفنا إليها الحواشي التي توجد في هامش النسخة القديمة رجاء النفع العام وأظهرناها باصطلاح «كذا في الحاشية».

أُجهدنا جهداً كثيراً في تصحيح هذه النسخة ولكن الإنسان عرضة للغفلة والجهل والنسيان، وربما يكثر التصحيف عند الطبع، ونحن لا ندّعي أنَّ هذه النسخة خالية عن الأغلاط فمن وجدها فليصحّحها وليعف عنّا.

محمد عبد الحق

ومحمد يوسف كوكن

---

(1) أي نسخة الدكتور الحاج محمد عبد الحق.

بسم الله الرحمن الرحيم

إياك نستمِد وإياك نستعِين

يا من نصب رايات[1] آيات[2] قدرته على كواهل[3] هياكل[4] الممكنات، وأودع أسرار[5] آثار حكمته في حوامل شواكل[6] الكائنات يا نور النور ويا خفياً من فرط الظهور، أنت نور كل شيء وبك ظهور كل ظل وفيء[7] أفض علينا أنوار معرفتك، وخلصنا من ظلمات الهوى[8] بشروق سنا[9] محبتك،

---

(1) الأعلام.

(2) العلامات.

(3) جمع كاهل وهو ما بين المنكبين.

(4) الهيكل الفرس الضخم الطويل، والهيكل البناء المشرف، والهيكل بيت للتضارب وهو بيت للأصنام.

(5) **في المخطوطة (ج) أسرار حكمته. (المحقق).**

(6) جمع شاكلة وهي الخاصرة قال تعالى: ﴿كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾ أي على جديلته وطريقته وجهته وقال قطرب: الشاكلة ما بين العذار والأذن من البياض.

(7) الفيء ما يفيء أي يرجع منه الظل بعد الزوال، ويحمل ههنا على النُفوس الناطقة أو الإنسانية، والظل على العقول أو عليهما، أو على النُفوس الفلكية أو يحمل كلاهما على الأجسام ويُراد بالأول الأفلاك وبالثاني العناصر وما يتركب منه. كذا في الحاشية.

(8) السقوط من علو إلى أسفل.

(9) ضوء البرق.

ونجنا عن الانهماك في مهاوي[1] عالم الزور[2]، وارفعنا بحبل شعاع القدس إلى معارج النور، واهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم، واجعلنا ممَّن ينتهي[3] في نسب القرابة الإلهية إليهم سيما[4] المصطفين لأداء أنبائك[5]، وخصوصاً سيِّدنا محمد[6] أكمل أنبيائك، عليه وعليهم وعلى آل كل من ملكوتك الأعلى كرام[7] التحية والإكرام ما تعاقبت الليالي والأيام وتناوب النور والظلام.

أما بعد، فهذا أيُّها الذكي المتوقد[8] شرح لهياكل النور يحاكي بحسن دقائقه شواكل[9] الحور، وافٍ بإبراز مكنونات أسراره، كافٍ في هدي من يستضيء بأنواره ويقتبس[10] إلى ضوء ناره، محتوٍ على حقائق هي لعمرك من مقصورات[11] الخيام[12] لم يمط[13]

(1) جمع المهوى وهو ما بين الجبلين.
(2) الكذب والزور أيضاً الزون وهو كل شيء يتخذونه رباً ويعبدونه من دون الله.
(3) **في المخطوطة (ج) ينتمي. (المحقق).**
(4) **في المخطوطة (ج) لا سيما المصطفى. (المحقق).**
(5) أي أخبارك.
(6) **في المخطوطة (ج) محمداً. (المحقق).**
(7) **في المخطوطة (ج) كريم. (المحقق).**
(8) الظريف الماضي.
(9) فيه إشارة إلى اسم الشرح المراد ههنا أو الصورة نقلاً عن المعنى الثاني أو الثالث.
(10) **في المخطوطة (ن) يحشو. (المحقق).**
(11) محبوسات في البيت.
(12) جمع خيمة.
(13) من الإماطة بمعنى التنحية.

عنها النّاظرون بأنامل أفكارهم اللثام[1]، عرائس أبكار لم يطمثهن[2] إنس قبلهم ولا جان، ونفائس أسرار لم ينكشف قناع الإجمال عن جمال حقائقها إلى الآن، إن حدقت[3] البصر في مرآها ودقَّقت النظر في مجلاها تبصر فيها دقائق[4] لطاف عيون النظار عنها راقدة[5] وسنى[6] وتجتلي[7] منها دقائق حسن أفئدة[8] الطالبين إليها هائمة[9] صرعى[10]، وقد زففتها[11] إليك لأنَّك أنت كفوها وإليك قرّها[12] ودفؤها[13]، فكن بها سعيداً في ظلال الإيقان متكئاً على أرائك الاطمئنان، وإن قرع سمعك ما لم تألفه وشخص في عينك ما لم تعرفه[14] فقف ولا تتخط[15][16]

---

(1) ما كان على الفم من النقاب، أو ما يغطي الشفة من الثوب.
(2) من الطمث الافتضاض.
(3) تشديد النظر.
(4) **في المخطوطة (ج) رقائق. (المحقق).**
(5) نائمة.
(6) من الوسن: النعاس.
(7) **في المخطوطة (ج) تجلى. (المحقق).**
(8) جمع فؤاد.
(9) الهيام بالضم أشدّ العطش، والهيام كالجنون من العشق.
(10) جمع صريع بمعنى المصروع والمجنون.
(11) التزفيف من الزفاف وهو المجامعة الخاصة، والمراد ههنا المعنى المجازي.
(12) بالضم البرد.
(13) بالكسر الحر.
(14) **في المخطوطة (ج) تفرقه. (المحقق).**
(15) من الخطوة.
(16) **في المخطوطة (ج) تخط. (المحقق).**

سَرعان، لعلَّك تفوز في هذه البقعة المباركة من شجرة عباراتها بقبس[1] من أنوار الحكم والأسرار، وعساك تشيم[2] من شاطىء[3] الوادي الأيمن من طوى[4] إشاراتها وميضاً[5] يمانياً يكاد سنا برقه يخطف[6] بالأبصار، فإنَّ الزمان قد بلغ أعالي مراقي[7] كماله وأينع[8] دواني[9] قطوف الآمال دوحة[10] إقباله، أوشك أن تطلع شمس الحقيقة من مغربها بما ظهر[11] من تباشير[12] أنوار الاستعداد التام على آفاق أحوال أبنائه، قرب[13] أن يتنجز[14] ما طال[15] ما يشير[16] به لسان النبوات من

(1) في المخطوطة (ج) لقبس. (المحقق).
(2) من شمت البرق: إذا نظرت إلى سحاب أن تمطر.
(3) شاطىء الوادي شطّه وجانبه.
(4) ضد النشر.
(5) ومض البرق ومضاً ووميضاً ووميضاناً إذا لمع لمعاناً خفياً وظهر ولم يعترض في نواحي الخيم، ولا يخفى حسن الشيم والوميض من الإفادات.
(6) الخطف الأخذ بالسرعة.
(7) المراقي جمع المرقى، وهو محل الترقي وهو الصعود.
(8) أدرك وطاب وحان قطافه.
(9) فيه تلميح إلى قوله تعالى: ﴿قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ ﴿٢٣﴾﴾.
(10) أي الشجرة.
(11) في المخطوطة (ج) يظهر. (المحقق).
(12) أوائل الصبح.
(13) في المخطوطة (ج) وقرب. (المحقق).
(14) يتمّ.
(15) في المخطوطة (ج) أطال لما. (المحقق).
(16) في المخطوطة (ج) بشر. (المحقق).

عجائب أخباره وغرائب أنبائه. ولما كان الإبريز[1] وإن كان تام الوزن صحيح العيار لا يبرز في معرض الاعتبار عند أولي البصائر والأبصار إلا بعد أن يسكّ بسكّة السلطان ويكوي[2] جبهته باسم من بيده مقاليد[3] الزمان وسمت[4] غرّته باسم من سمى باسمه الألقاب وزهى[5] بذاته الأنساب أحيا شرائع[6] الشرع بعد اندراسها[7]، وجدّد معالم الدين غبّ انطماسها[8]، أضاء تباشير أنوار دولته العوالم بعد ما وقب[9] غواسق[10] الفتن وقشع[11] آثار مرحمته غمام[12] الغموم[13] عن الآفاق إثر ما عمَّ دواهي[14] المحن، أزاح[15] بأشعة[16]

---

(1) الذهب الخالص.

(2) من الكي، وهو إحراق الجلدة من حديدة أو نحوها.

(3) جمع المقلاد وهو المفتاح.

(4) أثر فيه بسِمَة.

(5) افتخر.

(6) **في المخطوطة (ج) شعار. (المحقق).**

(7) الانمحاء.

(8) الاندراس.

(9) دخل.

(10) الظُلمات.

(11) أي كشف.

(12) السحاب.

(13) جمع الغم.

(14) الأمر العظيم.

(15) أزال.

(16) جمع شعاع.

قواضبه[1][2] ظلم الظلم عن بسيط الأرض فأصبحت[3] مستنيرة الأطراف، وأنار أصقاع[4] البلاد بكواكب مواكبه[5] فأضحت مشرقة الأكناف تطأطأ[6] دون سرادقات[7] عظمته رقاب السلاطين، واكتحل بذرور[8] غبار عتبته[9] أبصار الخواقين، حامي البلاد والعباد بحسن كلاءته[10] ماحي آثار الجور والعناد بيمن عنايته.

شعر[11]:

من النجوم العلى حراس قبته

من السماء له من زمرة الخدم

قد[12] شاع في عرصة الدنيا عدالته

الذئب قط على الأغنام لم يضم

---

(1) جمع قاضب، يُقال: سيف قاضب، أي قاطع.
(2) **في المخطوطة (ج) فواضيه. (المحقق).**
(3) **في المخطوطة (ج) فأصبحن. (المحقق).**
(4) الأطراف.
(5) الموكب وهو القوم الركوب على الإبل للزينة، وكذلك جماعة الفرسان.
(6) تخضع.
(7) جمع السرادق وهو الفسطاط الذي يمدّ فوق صحن البيت.
(8) جمع ذرة.
(9) أسكفة الباب.
(10) أي عدالته وحفظه.
(11) **لم يذكر في المخطوطة (ج). (المحقق).**
(12) **في المخطوطة (ج) مد. (المحقق).**

قرم[1] شجاع مهيب بازل بَطَل
إن تلقه الأُسُد[2] في أجامها[3] تجم[4]
أنسى الأناسي ذكرى[5] آل عباس
بالعدل والجود والإحسان والكرم
إنَّ الكمالات أشتات قد جمعت[6]
جميعها فيه هذا جامع الكلم

المكرم بغرائب الآيات البيِّنات، المؤيد بالجنود المعقبات، جمال الإسلام والمسلمين، غياث الملة والسلطنة[7] والخلافة[8] والدنيا والدين، محمود الملقب بخواجه جهان خلد[9] الله تعالى على عباده ظلال خلافته وأفاض على بلاده أنوار رحمته ورأفته، ولا زال موارد[10] أسنته[11] بطون أعاديه وورد عصابة العلم والفضل شكر

---

(1) قرم القوم سيِّدهم.
(2) جمع أسد.
(3) مأسدة.
(4) يخاف ويجتنب.
(5) مفعول أنسى من النسيان المتعدي بنفسه إلى مفعول واحد وبالهمزة إلى آخر.
(6) في المخطوطة (ج) قد اجتمعت. (المحقق).
(7) في المخطوطة (ج) والدولة. (المحقق).
(8) في المخطوطة (ج) والمعالي. (المحقق).
(9) في المخطوطة (ن) خلّد الله ظلال عواطفه وأفاض على بلاده أنوار معارفه وعوارفه. (المحقق).
(10) في المخطوطة (ج) مورد. (المحقق).
(11) جمع سنان.

أياديه[1]، فإن وقع من خدام سدته[2] السنية موضع الرضا. فهو غاية الرغبة ومنتهى المنى[3]، ويا أهل الجدال وأئمة الضلال وجنود شيطان الخيال وأولي وساوس القيل[4] والقال كفرنا[5] بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء[6] أبداً حتى تؤمنوا بالله وحده، آمنت بالله وحده واستجرت به ينصر عبده جل ربّي أن يذلّ جاره أو يضع ثاره[7] أو يمنع أنواره أو يفشي أسراره، فها[8] أنا أفيض[9] في المقصود مستفيضاً من ولي الطول[10] والجود، فأقول: لما كان الوجود وتوابعه من الكمالات فائضة على الدوام من مبدئها الأعلى إلى[11] القوابل، بحيث لو انقطع مدد الفيض عنها آناً لم تتصف بها، فتلك القوابل مستدعية لها على الدوام من مفيضها بألسنة

---

(1) المراد بالأيادي النِّعم.

(2) الباب العالي.

(3) جمع المنية أي البغية والمراد.

(4) اسمان بمعنى القول، وفي الحديث: نهى رسول الله ﷺ عن قيل وقال. عن الفراء إنّهم فعلان استعملا استعمال الأسماء وتُركا على ما كانا عليه من البناء، ومعنى الحديث: نهى عن قول قيل كذا وقال فلان كذا، أي كثرت الكلمات. كذا في الحاشية.

(5) أي رددناكم.

(6) الحقد.

(7) الثأر طلب الدم.

(8) في المخطوطة (ج) وها. (المحقق).

(9) أفاضوا في الكلام اندفعوا فيه.

(10) بالفتح الفضل والعطاء والقدرة والغنى والسعة.

(11) في المخطوطة (ج) على. (المحقق).

استعداداتها، أطلق الشيخ لسان المقال على طبق لسان الحال فقال: **[يا قيُّوم]** هو صيغة المبالغة[1] للقائم، وأصله قيووم على وزن فيعول، اجتمع الياء والواو وكان السابق ساكناً فقُلبت الواو ياء وأدغما، ولا يجوز[2] أن يكون على وزن فعول وإلَّا لكان قوّوماً لأنَّه واوي، ويجوز فيه قيّام[3] وقيّم وأما[4] معناه، فقال صاحب الكشاف: هو الدائم القيام بتدبير الخلق وحفظه، وقيل: القائم بذاته ووجه المبالغة على الوجهين[5] زيادة الكم أو[6] الكيف. وقال الراغب[7] يقال: قام كذا له دام وقام بكذا أي حفظه، والقيُّوم القائم الحافظ لكل شيء والمعطي[8] له ما به قوامه. وذلك هو المعنى المذكور في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[9]

---

(1) في المخطوطة (ج) مبالغة. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ج) لم يجز. (المحقق).

(3) أصل قيام قيوام ثم أدغمت بقلب الواو ياء على وزن فيعال، وأصل قيم قيوم على وزن فعل، ثمَّ أُدغم بالقلب كذا في الحاشية.

(4) عطف على ما سبق، كأنَّه قال: أما لفظه فهو صيغة المبالغة إلى آخره، وأما معناه فكذا وكذا. كذا في الحاشية.

(5) أي الدوام الذاتية والمناقشة في إطلاق زيادة الكم والكيف عليهما مناقشة باردة في هذا المقام على انذَ توجيهه على طرف التمام كذا في الحاشية.

(6) في المخطوطة (ج) و. (المحقق).

(7) عبارة الراغب في تفسير سورة البقرة هكذا: قام كذا، أي دام وقام بكذا، أي حفظه. والقيوم في وصفه تعالى هو الدائم الحافظ للعالم. كذا في الحاشية.

(8) والأظهر أن يقال ما به القوام لشيء وهو حافظ كل شيء فهو حافظه أيضاً فالإعطاء لازم. كذا في الحاشية.

(9) سورة طه، الآية: 50.

وقوله: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾[1] أقول الظاهر من العبارة أنَّ القيام بمعنى الدوام، ثم فسر بسبب التعدية بمعنى الإدامة وهو الحفظ وحينئذٍ يتوجه[2] عليه أنَّ المبالغة ليست من أسباب التعدية فإذا[3] عُري القيُّوم عن أداة التعدية لم يكن إلا بالمعنى اللازم فلا يصحّ تفسيره بالحافظ[4] ثم[5] إنَّ المبالغة في الحفظ كيف تفيد[6] إعطاء ما به القوام، ولعلَّه من حيث إنَّ الاستقلال بالحفظ إنَّما يتحقق بذلك لأنَّ[7] الحفظ فرع التقوم، فلو كان التقوم بغيره لم يكن مستقلاً بالحفظ، وعلى[8] هذا لا يرد

---

(1) سورة الرعد، الآية: 33.

(2) بأن يقال في هذه المادة القيام لازم إنَّما يتعدى بالباء إلى مفعول واحد، والمبالغة في اللازم لا يوجب التعدي إلى مفعولين، فكيف استلزم المبالغة في القيام الإعطاء المتعدي إلى مفعولين. كذا في الحاشية.

(3) في المخطوطة (ج) فإنَّه إذا. (المحقق).

(4) لا يخفى أنَّ استلزام المبالغة في المتعدي إلى مفعول واحد للمتعدي إلى مفعولين في قوة استلزام المبالغة في اللازم للمتعدي، فلا يتوجه المناقشة بأنَّ الحفظ متعد، فلا يصحّ أن يقال في دفع الإيراد إنَّ المبالغة في اللازم بحسب تضمنه للمتعدي. كذا في الحاشية.

(5) لا يخفى أنَّه إذا اعتبر اشتقاق قيُّوم من قام كذا فالإيراد ليس إلا أنَّ المبالغة في اللازم لا يوجب التعدي، وإن أوجب التعدي فيتحقق الحفظ لا المبالغة في الحفظ، فلا يلائم قوله: ثم إنَّ المبالغة إلى آخره، وإن اعتبر اشتقاقه من قام بكذا لا يرد الأول، وكذا إن اعتبر اشتقاقه منهما مناسباً بشأنه تعالى إلا أن يقال مراده إنَّ المبالغة لا يفيد إلى آخره فكيف إذا لم يبالغ فيه. كذا في الحاشية.

(6) في المخطوطة (ج) عند. (المحقق).

(7) في المخطوطة (ج) أنَّ. (المحقق).

(8) أي على هذا التوجيه لا يرد على تفسير القوم بما ذكره الراغب ما يورد على تفسير الطهور ـ كذا في الحاشية ـ.

ما يورد على تفسير الطهور بالطاهر لنفسه المطهر لغيره، من أنَّ الطهارة لازم والمبالغة في اللازم لا توجب[1] التعدي، وذلك[2] لأنَّ المبالغة في اللازم ربما تتضمن[3] معنى آخر متعدياً بل المعنى اللازم قد يتضمن بنفسه ذلك كالقيام المتضمن لتحريك الأعضاء، نعم يرد على من فسره بالقائم بذاته المقوم لغيره[4]. ولا يتأتى هٰهنا ما أجاب به صاحب الكشاف في الطهور من أنَّه لم تكن الطهارة في نفسها قابلة للزيادة رجّح المبالغة فيها بنفسها[5] إلى انضمام معنى التطهير إليها لا أنَّ اللازم صار متعدياً وذلك لأنَّه قابل للزيادة كمّاً وكيفاً كما مرّ، على أنَّ في جوابه تأملاً من حيث إنَّ انضمام معنى التطهير لما كان مستفاداً من المبالغة بمعونة عدم قبول الزيادة كانت المبالغة سبباً[6] للتعدي في الجملة، ويمكن التقصي بأنَّ المعنى اللازم باقٍ بحاله والمبالغة أوجبت انضمام المتعدي إليه لا تعدية اللازم وبينهما فُرقانٌ[7]، ثم الظاهر أنَّ القوام المذكور في قوله إعطاء[8] ما به القوام بمعنى الوجود أو[9]

---

(1) في المخطوطة (ج) يوجب. (المحقق).

(2) أي عدم الورود.

(3) في المخطوطة (ج) يتضمن. (المحقق).

(4) الظاهر أنَّ من فسر بذلك أراد بالقيام أي دائماً أو غيرها بل أعمّ منه أن يوجد لغيره أولاً المعنى الأول أي الدوام بل مطلق الوجود، وربما صرّح بعضهم بأنَّ معناه الموجود بذاته الموجد لغيره. كذا في الحاشية.

(5) في المخطوطة (ج) لم يذكر في. (المحقق).

(6) في المخطوطة (ج) في الجملة سبباً للتعدي. (المحقق).

(7) أي فرق بعيد.

(8) في المخطوطة (ج) أعطى. (المحقق).

(9) في المخطوطة (ج) إذ. (المحقق).

جعله بأحد المعنيين[1] غير مناسب كما لا يخفى. ومنه التقوم المتداول بينهم فقد ظهر له معنى ثالث[2] ، هذا ويرد على تفسيره بالقائم بذاته أنَّه حينئذٍ يكون معنى ما ورد في الأدعية[3] النبوية: أنت قيم السموات والأرض، أنت[4] واجب السموات والأرض، وذلك معنى ركيك فالظاهر غيره من المعاني، ثم إذا فسر بالقائم بذاته المقوّم لغيره فالقيام بالذات هو وجوب الوجود المستلزم لاستجماع جميع الكمالات والتبري عن سائر وجوه النقص. والتقويم للغير يتضمن جميع الصفات الفعلية فمن ثم قيل إنَّه الاسم الأعظم.

---

(1) من الدوام والحفظ.

(2) ظهر من مجموع ما ذكره أنَّ للقيوم معانٍ أربعة بل خمسة أحدها ما ذكره صاحب الكشاف، وهو الدائم القيام بتدبير الخلق وحفظه. وثانيها ما نقل بقوله قيل وهو القائم بذاته. وثالثها ما نقل عن الراغب: وهو القائم الحافظ لكل شيء والمعطي له ما به قوامه. ورابعها ما نقل بقوله من فسر إلى آخره، وهو القائم بذاته المقوم لغيره. وخامسها ما نقل في الحاشية وهو الموجود بذاته الموجد لغيره، فافهم. وفي بعض الشروح فسّر بالمدبر المتولي بجميع الأمور وقال: إنَّه مأخوذ من كلام القشيري وفي الأساس الحي القيوم الدائم الباقي، فيصير مجموع معانيه سبعة. كذا في الحاشية.

(3) لسيد أصيل في حديث: لك الحمد أنت قيَّام السموات والأرض. وفي رواية: قيم وفي أخرى: قيوم وهي من أبنية المبالغة وهي من صفات الله تعالى، ومعناها القائم بأمور الخلق وتدبير العالم في جميع أحواله، وأصله من الواو قيوام وقيوم وقيووم على وزن فيعال وفيعل وفيعول. والقيوم من أسماء الله المعدودة وهو القائم بنفسه مطلقاً لا بغيره، وهو مع ذلك يقوم به كل موجود حتى لا يتصور وجود شيء ولا دوام وجوده إلا به. كذا في الحاشية.

(4) «أنت واجب السموات» لم يذكر في المخطوطة (ج). (المحقق).

[أيّدنا بالنور] أي العلم، فإنَّ العلم نور تظهر[1] به حقائق الأشياء ويمكن أن يُراد به المفارقات[2] فإنَّ حقيقتها النور عند الإشراقيين، وكمال النفس الإنسانية أن تتصل بها اتصالاً معنوياً فتتصف بما فيها من العلوم أو ما يفيض منها على النفس المجرّدة عن الخلائق الطبيعية من الأنوار الشارقة اللذيذة كما يجيء في آخر الكتاب.

[وثبتنا على النور] يحتمل المعاني الثلاثة، وعلى الأول التثبيت عليه جعله بحيث لا تزلزله الأوهام والشكوك ليصير يقيناً إن أريد مطلق العلم، وإن أريد اليقين فبالترقي إلى مرتبة العين والحق أو الإسلاك بمناهج مقتضياته، فإنَّ من لا يعمل بعلمه غير مثبت عليه بإقدام على علمه[3]، وعلى الثاني فالتثبيت عليه بمعنى دوام الاتصال إن أمكن كما يحكى عن بعض المتألهين[4]، وإن لم يمكن فبأن تجعل هذه الحالة هكذا[5] فيصير بدنه كقميص يلبسه تارة ويخلعه أخرى، فيتصل بالأنوار العالية فيطلع ما فيها من

---

(1) في المخطوطة (ج) يظهر. (المحقق).

(2) أي المجرّدات كالعقول العشرة. اعلم أنَّ للصوفية اصطلاحات بعضها أن يقولوا سير إلى الله، وسير في الله، وسير مع الله، وسير بالله، وهذا آخر مرتبة الموجودات، فعلى هذا لمَ لا يجوز أن يكون كلام المصنف إشارة إلى هذا إلا أنّه قدّم آخر المراتب وهو قوله: أيّدنا بالنور على الوسائط والأسباب وفي ثبّتنا على النور واحشرنا إلى النور. والمصنف ترك مرتبة واحدة وهي سير في الله ولم يشر إليها بعبارة سمعت من الأستاذ. كذا في الحاشية.

(3) في المخطوطة (ج) عمله. (المحقق).

(4) كأصحاب الكهف ومن سبقهم. كذا في الحاشية.

(5) في المخطوطة (ج) ملكة. (المحقق).

الحقائق على ما حكى المصنف عن أساطين(1) الحكماء وعن نفسه تصريحاً وتلويحاً(2). وقس عليه المعنى الثالث.

[واحشرنا إلى النور] بالمعنى الثاني، فإنَّ النُّفوس الكاملة بعد مفارقة البدن تتصل بالمبادىء العالية عندهم وحمله على غيره بعيد، هذا ويمكن أن تحمل الفقرات الثلاث(3) على مراتب اليقين من علمه وعينه وحقه، فإنَّ الأول عبارة عن مشاهدة المعلومات بأنوار تفيض(4) من المبدأ الأول، والثاني عن مشاهدة ذات المفارق ومشاهدة الأشياء فيها، والثالث عن للاتصال التام(5) به

---

(1) لأنَّ الأسطوانة تقف وتعتمد عليها السقوف والأبنية، وهؤلاء الأجلّة عليهم اعتمد الحكمة وبهم ثبّت قواعدها فهم أساطين استعارة. كذا في الحاشية.

(2) التلويح هو أن يشير إلى غيرك من بعد شرح إشراق قطبي. كذا في الحاشية.

(3) **في المخطوطة (ج) الثلاثة. (المحقق).**

(4) **في المخطوطة (ج) فيض المبدأ المفارق. (المحقق).**

(5) **نقصان ز قابل است وگر ده على الدوام**
فيض سعادتش همه كس را برابر است

سئل عن السيد الشريف.

شب همه شب باقضا در بحث وجنكم زين سبب
ما همه بأهم بزاديم أين تفاوت از كجا است

فأجاب:

ساكنان عرصه إمكان تفاوت داشتند
در قبول فيض ما بس أين تفاوت إز سما است

لمولوي جامي

هو جا كه وجود كرده سير است له دل
ميدان بيقين كه محض خير است له دل
هو شر ز عدم بود عدم غير وجود
بس شرهمه مقتضى غير است له دل =

والانحماء[1] فيه انحماء[2] الأجرام المتحرقة[3] في النار ضرباً للمثل، ففي الأول تأييد بالمفارق من حيث إنَّه يشاهد الأشياء بمدد فيضه، وفي الثاني تثبت عليه من حيث مشاهدة ذاته، وفي الثالث عود إليه للاتصال به والاستغراق التام به[4] فهو حشر إليه في هذه النشأة التعليقية.

[**واجعل منتهى مطالبها رضاك**] بتخلي[5] نفوسنا عن الأرجاس البدنية وتحليها بالكمالات العقلية، [**وأقصى**] أعلى [**مقاصدنا ما يعدنا**] لأن [**نلقاك**] في المحشر بأن نحشر إلى جوار قدسك أو في هذه النشأة بالمشاهدة والفناء والبقاء[6] وأراد بالمطالب ما هو المقصود بالذات والمقاصد ما يقصد

= أيضاً له

فعلى كه ز تست موجب شكر وثنا است
كاره كه ز ما است ماية جرم وخطا است
جز خير وكمال نيست أنجا كه تولى
في الجملة شره كنت هست از جانب ما است.

كذا في الحاشية.

(1) في المخطوطة (ج) الانمحاء. (المحقق).
(2) في المخطوطة (ج) انمحاء. (المحقق).
(3) في المخطوطة (ج) المحترقة. (المحقق).
(4) في المخطوطة (ج) فيه. (المحقق).
(5) الباء يحتمل أن يكون للصلة فحينئذٍ يكون تخلي النُفوس وتحليها بياناً للرضا ومعناه يحتمل أن يكون للسبب فحينئذٍ يكون التحلي والتخلي سببان للرضا. فافهم كذا في الحاشية.
(6) قال المصنف في رسالة البروج: ذوق ثم شوق ثم عشق ثم وصل ثم فناء ثم بقاء وليس وراء عبادان قرية، وعبادان غير متناهية، هذا مثل يضرب لكل ما انتهى، وليس وراء هندان قرية، وهندان غير متناهية. كذا في الحاشية.

إليه لغيره ولذلك حضور الأول بما هو المقصود بالذات والثاني بما[1][2] سواه. **[ظلمنا نفوسنا]** بتلطيخها[3] بأدناس[4] الأخلاق الردية المانعة عن الوصول إلى الكمال الحقيقي **[لست على الفيض بضنين]** بخيل فالقصور منا[5] **لا** في جودك حاشاك **[أسارى[6] الظلمات]** العلايق البدنية **[بالباب]** مقام الطلب **[قيام[7]]** متوجهون **[ينتظرون الرحمة]** عليهم بتوفيقهم للخلاص عن رذائلها، **[ويرجون الخير]** الكمال الحقيقي، وفي نسخة أخرى **[يرجون]** فك الأسير أي عن تلك الصور المانعة عن الوصول إلى المقصد، **[الخير دأبك]** هو في اللغة العادة والمراد[8] ههنا مقتضى[9] الذات، **[اللهم]** أي يا الله، حذف حرف النداء[10] وعوَّض عنه بالميم ولهذا لا يجمع بينهما إلا بالضرورة. **[والشر قضاؤك]** أي

---

(1) بما سواه. فإن ما يعدنا من أسباب الرضا. كذا في الحاشية.

(2) **في المخطوطة (ج) بأسبابه. (المحقق).**

(3) التلطيخ التلويث والامتزاج.

(4) الدنس بالتحريك التلطيخ بالقبيح.

(5) **في المخطوطة (ج) هنا. (المحقق).**

(6) جمع أسير وهو مبتدأ وبالباب قيام خبره.

(7) قيام جمع قائم، ولهذا فسّره قيام جمع قائم كرجال جمع راجل كذا ذكره القاضي في تفسيره الآية الكريمة: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا﴾ الآية. كذا في الحاشية.

(8) **في المخطوطة (ج) المراد به. (المحقق).**

(9) **في المخطوطة (ج) المقتضى بالذات. (المحقق).**

(10) والنكتة فيه أنَّ النداء إنَّما يليق بمن يكون غافلاً، تعالى الله عن ذلك. كذا في الحاشية.

مقضيك بالعرض[1][2] وصادر عنك بالتبع لما أنَّ بعض ما يتضمن الخيرات الكثيرة كان مستلزماً للشر القليل، فكان ترك تلك الخيرات الكثيرة لأجل ذلك الشر القليل شراً كثيراً، فصدر عنك ذلك الخير فلزمه حصول ذلك الشر وهو[3] من حيث صدوره عنك خير إذ عدم صدوره شرّ لتضمنه فوات ذلك الخير الكثير، فأنت المنزَّه عن الفحشاء مع أنَّه لا يجري في ملكك إلا ما تشاء.

[أنت] متّصف **[بالمجد السني]** العالي **[تقتضي المكارم]** لذاتك **[وأبناء النواسيت]** جمع ناسوت، والمراد به النشأة الإنسانية، قيل أول من تكلّم به النصارى حيث قالوا في عيسى عليه السلام تذرع اللاهوت بالناسوت، ثم استعمله الشيخ النوري[4] وتبعه من تلاه من الصوفية، ثم اشتهر. **[ليسوا بمراتب الانتقام]** له، ليسوا في مرتبة أن ينتقم منهم، بل هم دون تلك المرتبة، فأقِل[5] عثراتهم[6][7] في تلطيخ نفوسهم بالقاذورات الجسمانية، ووفّقهم

---

(1) وهو بحسب المفهوم أعمّ من المقتضى بالذات وبالتبع لكن مقابلته ههنا مع الدأب الذي أريد المقتضى بالذات قرينة على أنَّ المراد منه مقابله. كذا في الحاشية.

(2) **في المخطوطة (ج) بالعروض. (المحقق).**

(3) هذا ينافي قولك له مقضيك بالعرض فافهم كذا في الحاشية.

(4) أي الشيخ أبو الحسن النوري حيث قال: صلب الناسوت ورفع اللاهوت. كذا في الحاشية.

(5) من الإقالة.

(6) ذنوبهم.

(7) **في المخطوطة (ج) عسراتهم. (المحقق).**

للوصول إلى العلوم والمعارف[1] التي هي الكمال الحقيقي كما أشار إليه بقوله: بارك في الذكر[2] العلم **[وادفع السوء]** ما يضادّه ويعوقه عنه من الجهل وأسبابه، **[ووفق المحسنين]** أي الطالبين **[المراعين لشرائط حسن الطلب]** أو الممدين للطالبين بالإحسان إليهم. **[وصلِّ على المصطفى الذي اخترته من خلقك للرسالة إلى كافة الأمم وخصصته بالكمال الأتم والشرف الأعم]**، ولم يصرح باسمه تلويحاً إلى اختصاصه به بحيث لا يذهب الوهم إلى غيره[3]، بل صار هذا بالغلبة اسماً له صلَّى الله عليه وسلم **[وآله[4]]** بني هاشم وبني المطّلب على المشهور، ولعلَّ مراده

---

(1) **في المخطوطة (ج) المفارق. (المحقق).**

(2) قال الله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ وقد فسّروا الذكر بالعلم كذا في الحاشية.

(3) أقول: يجب تخصيص الخير بغير الأنبياء بخلاف الصدقة الصورية فإنَّه لا تخصيص فيها وإلا فهم مقلدون للأنبياء ﷺ والقول بأنَّه لا تقليد في المكاشفات والمعارف لأنَّها ليست ممَّا يتعلق به العمل لا ينفع ممَّا يتعلق به الاعتقاد في الأكثر، وأيضاً الآل التشريعي الصوري عالم بما يتعلق به العمل والاعتقاد، نعم لا يجوز التقليد لهم بغيرهم من المجتهدين. كذا في الحاشية.

(4) آل الشخص يؤول إلى ذلك الشخص، فآله صلَّى الله عليه وسلم من يؤول إليه إما بحسب النسب أو بحسب النسبة، أما الأول فهم الذين حرم عليهم الصدقة في الشريعة المحمدية، وهم بنو هاشم وبنو مطلب عند بعض الأئمة، وبنو هاشم فقط عند البعض، وأما الثاني فهم العلماء إن كانت النسبة بحسب الكمال الصوري أعني العلم التشريعي، والأولياء والحكماء المتألهون إن كانت النسبة بحسب الكمال الحقيقي أعني علم الحقيقة. أقول: فكما حرم على الأول الصدقة الصورية، حرم على الثاني الصدقة المعنوية، أعني تقليد الغير في العلوم والمعارف، فآله ﷺ من يؤول إليه، إما بحسب نسبته لحياته الجسمانية كأولاده النسبية ومن يحذو حذوهم من أقاربهم الصورية، وإما بحسب نسبته =

الفائزون والحظ الوافر من الكمال الخاص به ﷺ **[أجمعين هذه]** الرسالة **[هياكل النور]** الهيكل في الأصل الصورة، والأوائل من الحكماء كانوا يعتقدون أنَّ الكواكب ظلال للأنوار[1] المجرّدة وهياكل لها، فوضعوا لكل كوكب من الكواكب السبعة طلسماً مناسباً له من معدن يناسبه في وقت مناسب[2]، ووضعوا كلاً من تلك الطلسمات في بيت مبني بطلع يناسبه على وضع يناسبه، فكانوا[3] يعمدون[4] إليها في أوقات تخصّها ويعملون أعمالاً تناسبها من التدخينات[5] وغيرها[6]، فينتفعون بخواصها ويعظمون تلك البيوت، ويسمونها هياكل[7] النور لكونها محل تلك

= لحياته العقلية كأولاده الرُّوحانية من العلماء الراسخين والأولياء الكاملين والحكماء المتألهين المقتبسين من مشكاة أنواره، سواء سبقوه زماناً أو لحقوه، ولا شك أنَّ النسبة الثانية أوكد من الأولى، والثانية من الثانية أوكد من الأولى منها، وإذا اجتمع النسبتان بل النسب الثالث كان نوراً على نور كما في الأئمة المشهورين من العشرة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين. ويحتمل أن يكون مراد المصنف بقوله: أجمعين جميع أفراد الآل، أعني للصورية والمعنوية وإن يكون مراده المعنوية سواء كانوا سابقين عليه بالزمان أو لاحقين له، وسواء انتسبوا إليه من العلم بظاهر التشريع أو باطنه هذا لكن الظاهر من شأن المصنف أن يكون مراده الفرقة الأخيرة أعني المنتسبين إليه الكمال الحقيقي، فلذلك اقتصرنا عليه في الشرح. كذا في الحاشية.

(1) **في المخطوطة (ج) ظلال الأنوار. (المحقق).**

(2) **في وقت مناسب لم يذكر في المخطوطة (ج) (المحقق).**

(3) **في المخطوطة (ج) في وقت يناسبه وكانوا. (المحقق).**

(4) **في المخطوطة (ج) يتوجهون يعتقدون. (المحقق).**

(5) الدخنة ذريرة تدخن بها البيوت.

(6) كالقرابين المناسبة لها. كذا في الحاشية.

(7) **في المخطوطة (ج) بهياكل. (المحقق).**

الطلسمات التي هي هياكل الكواكب التي هي هياكل الأنوار العلوية، فسمَّى المصنف تلك الرسالة هياكل[1] النور[2] لأنَّ المقصود بالذات فيها أحوال النور[3] المجردة، فكان كل فصل منها بما يشتمل عليه من العبارات والألفاظ موضع طلسم يتوسل بملاحظته إلى ملاحظة تلك الأنوار، هذا ماعندي فيه والله أعلم بأسرار عباده.

ثم لما كان الانتفاع بهذه المباحث يتوقف على مزيد تجريد للنفس[4] عن العلائق وتقديس لها عن العوائق أردفه بالدعاء فقال: **[قدس الله النُّفوس القابلات للهدى]** لتنتفعوا بها، وفي بعض النسخ **[والعقول[5] الهاديات إليه]** ليزيدوا في الإفاضة والإرشاد، فقد جمع بين الدعاء للمعلم والمتعلم، وفي تخصيص النُّفوس بالقابلات والعقول بالهاديات لمح[6][7] إلى ما قاله بعض الحكماء المتألهين من أنَّ النفس إنَّما تُسمَّى نفساً ما دامت كمالاتها بالقوة، فإذا حصلت[8] كمالاتها بالفعل انسلخ عنه ذلك الاسم، والاسم اللائق به حينئذٍ هو العقل.

---

(1) في المخطوطة (ج) بهياكل. (المحقق).
(2) ولذلك جعلوه سبعة هياكل. كذا في الحاشية.
(3) في المخطوطة (ج) الأنوار. (المحقق).
(4) في المخطوطة (ج) النفس. (المحقق).
(5) ليس من المتن في المخطوطة (ج) (المحقق).
(6) نظر.
(7) في المخطوطة (ج) تلميح. (المحقق).
(8) في المخطوطة (ج) حصل. (المحقق).

الهيكل الأول

[الهيكل[1] الأول] في أشياء هي كالمبادىء للمباحث الآتية: [كل ما يقصد إليه لذاته][2] بالإمكان [بالإشارة الحسية] وهي امتدادٌ موهوم أخذ من المشير إلى المشار إليه، فإنَّك إذا أشرت[3] إلى شيء إشارة حسية خيّلت امتداداً موهوماً منك إليه، فإن كان جسماً أو سطحاً كان ذلك الامتداد جسماً موهوماً كأنَّ سطحاً خرج من عندك متحركاً إليه على وجهه[4] حتى وصل إليه فرسم بحركته جسماً، وإن كان خطاً كان ذلك الامتداد سطحاً موهوماً

---

(1) الهيكل البناء المشرف ذو الضخامة والشرف، ثم استعمل فيما يكتب من الأسماء الإلهية والأدعية الربانية ونحو ذلك.

(2) **في المخطوطة (ج) بذاته وليس من المتن (المحقق).**

(3) أشير إلى أنَّ الإشارة فعل المشير فهي تخيّل الامتداد لا نفسه فتعريف الإشارة بالامتداد تسامح لا يُقال لم لا يكون في الاصطلاح موضوعاً لهذا المعنى لأنّا نقول: لو كان كذلك لجاز بل وجب بحسب الاصطلاح أن يقال خيلت الإشارة الحسية، ولم يصحّ قولك أشرت إشارة حسية لا يخفى أنَّه يمكن أن يكون الإشارة إلى السطح امتدادياً سطحياً ومنطبقاً على السطح بأن يخرج منه المشير خط وترسم بحركته سطحاً فيقع طرفه الذي هو الخط على طرف السطح المشار إليه، فينفذ قطعة من الامتداد السطحي على السطح المشار إليه وكذلك الكلام في الحط، ولو عمّم الإشارة من الحقيقي والطبيعي لاتسعت دائرة المناقشة يظهر بالتأمل كذا في الحاشية.

(4) **في المخطوطة (ج) على وجه وصل. (المحقق).**

كأنَّ خطاً تحرك منك إليه فرسم بحركته سطحاً، وإن كان نقطة كان خطاً كأنَّ نقطة تحركت منك إليها فرسمت بحركتها خطاً، وما يقبل الإشارة الحسية بهذا المعنى لذاته **[فهو جسم]** لأنَّه لا بدَّ أن ينقسم في جميع الجهات لما سيأتي من إبطال ما لا يتجزأ في جهة من الجهات، وإليه أشار بقوله: **[وله طول وعرض وعمق لا محالة]** والأعراض وإن قبلت الإشارة الحسية لكن قبولها لا لذاتها بل بواسطة حلولها في الأجسام. **[والأجسام[1] تشاركت في الجسمية]** اعلم أنَّ حقيقة الجسم عنده على ما صرَّح به في غير هذه الرسالة هو الجوهر الممتد المدرك منه في بادىء النظر، أعني الصورة الجسمية كما هو مذهب أفلاطون[2] وليس عنده مركباً من[3] الهيولى والصورة الجسمية، بل هو عين الصورة وهي القابل للانفصال، فإنَّها تبقى بعد الانفصال متصفاً بصفة التعدد كما كان قبله متصفاً بالوحدة والاختلاف بين الأجسام بالأعراض القائمة بها من الكيفيات وغيرها وتلك الأعراض داخلة في أنواع الجسم[4]، ولا يمتنع تركب الجسم من الأعراض في الخارج كما

---

(1) **ليس من المتن في المخطوطة (ج) (المحقق).**

(2) الإشراقيون كأفلاطون والشيخ المقتول ذهبوا إلى أنَّ الجوهر الوحداني المتصل في حدِّ ذاته قائم بذاته غير حال في شيء آخر لكونه متحيزاً بذاته وهو الجسم المطلق، فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج أصلاً وقابل لطريان الاتصال والانفصال مع بقائه في الحالين في ذاته، وهو من حيث جوهره وذاته يسمَّى جسماً، ومن حيث قبوله الصورة النوعية التي لأنواع الجسم يسمَّى هيولى. كذا في الحاشية.

(3) **في المخطوطة (ج) في (المحقق).**

(4) **في المخطوطة (ج) الأجسام. (المحقق).**

في الكرسي فإنَّه مركب من القطع الخشبية[1] والهيئة المخصوصة التي هي عرض، إنَّما الممتنع التركب الذهني لأنَّ الأجزاء الذهنية محمولة، فيلزم كون الجوهر عرضاً ولا يقولون بالصور النوعية[2] التي هي جواهر كما هو مذهب المشّائين، **[وكل مشتركين في شيء يلزم افتراقهما بشيء آخر ضرورة]** وإلا لم يكن اثنان فلم يتحقق الاشتراك، فالأجسام يلزم أن يكون بينها[3] تمايز أمور[4]، **[وما تمايزت به الأجسام هو الهيئات]** بناءً على ما سبق من مذهبه في عدم إثبات الجواهر التي تسمى صوراً نوعية، وتحقيق الحق في هذا المرام يستدعي[5] زيادة بسط في الكلام، فليطلب في محال أوسع من هذا المقام.

ولما كانت الهيئات لبعضها لازماً للأجسام وبعضها غير لازم، حاول تفصيلها فبدأ بتعريف اللازم وترك تعريف غيره إحالة إلى المقايسة، ثم أردفه بالتقسيم وقدَّم[6] فيه ذكر اللازم لكونه القسم الوجودي، ولكونه ألصق[7] بما سبق من أنَّ ما به تمايز

---

(1) في المخطوطة (ج) الخشبة. (المحقق).

(2) إشارة إلى أنَّهم يطلقون الصورة النوعية على بعض الأعراض الذي يجعلونه مبدأ النوع كحرارة النار مثلاً. كذا في الحاشية.

(3) في المخطوطة (ق) بينهما. (المحقق).

(4) في المخطوطة (ج) بأمور. (المحقق).

(5) في المخطوطة (ج) يقتضي (المحقق).

(6) في المخطوطة (ج) قدم. (المحقق).

(7) الأولى أن يقال في بيان الإلصاق بما سبق من أنَّ لازم الحقيقة لذاتها ما لا ينفك عنها لأنه أيضاً سابق عليه وقريب منه أو لا سبق لقوله من أن إلى آخره حتى يشمل السابقون فافهم. كذا في الحاشية.

الأجسام هو الهيئات، فإنَّها لوازم لتلك الأجسام ضرورة أنَّ المقصود من المميزات ههنا المميزات الأولى التي هي مبادىء الأنواع، إذ بها يحصل التمايز ثم[1] يتبعها الاختصاص بصفات[2] أخرى فقال: [**ولازم**[3] **الحقيقة لذاتها**] الظاهر أنَّه أراد بلازمها[4] لذاتها ما يلزمها من حيث هي هي إلا[5] ما كان الذات علّة اللزوم، لأنَّ الخاصة المذكورة في قوله: [**ما لا ينفك عنها**] أي بالضرورة تعمّ جميع ما يلزم الحقيقة، سواء كان اللزوم معلولاً لها أو لغيرها، وأما ما يلزمها بحسب وصف أو وقت فقد ينفك عنها. [**ووصف الشيء**] أي الوصف المقيس[6] إلى الشيء ليشمل[7] الممتنع، وأراد بالوصف ما يوصف به الشيء سواء كان ذاتياً له أو عرضياً [**قد يكون ضرورياً له**] يمتنع[8] انفكاكه عنه [**كالزوجية**[9] **للأربعة**]، فإنَّها يلزمها من حيث هي فلا تنفك عنها أينما وجدت

---

(1) في المخطوطة (ج) لم. (المحقق).
(2) أي الأعراض دون الصورة الجوهرية التي أثبتها المشّاؤون. كذا في الحاشية.
(3) اعلم أنَّ وجود الواجب لازم لحقيقة العقل الأول، ولكن لزومه ليس معلولاً لذات تلك الحقيقة، ووجود العقل الأول لازم لحقيقته تعالى ومعلول لها أيضاً، والحاصل أنَّ علّة اللزوم قد يكون نفس اللازم وقد يكون مجموع اللازم والملزوم، وقد يكون أمراً ثالثاً كما قيل في التصانيف. كذا في الحاشية.
(4) في المخطوطة (ج) تلازمها. (المحقق).
(5) في المخطوطة (ج) لا. (المحقق).
(6) في المخطوطة (ن) المنتمي أي المنتسب. (المحقق).
(7) في المخطوطة (ج) يشتمل. (المحقق).
(8) في المخطوطة (ج) يمنع. (المحقق).
(9) في المخطوطة (ج) كزوجية الأربعة. (المحقق).

في الذهن أو في[1] الخارج[2]، بمعنى أنَّها حيث وجدت[3] كانت متصفة بها **[والجسمية للإنسان]** فإنَّها يلزمها[4] حيث ما وجد. **[وقد[5] يكون ممكناً]** لا يمتنع ثبوته له ولا انتقاله كالقيام والقعود **[للإنسان وقد يكون ممتنعاً]** ثبوته له **[كالفرسية له]** إذ يمتنع ضرورة كون الإنسان فرساً. **[والذي لا يتجزى في الوهم]** أي لا يمكن للوهم أن ينتزع منه شيئاً دون شيء، والمراد[6] به ههنا ما يشمل الفرض العقلي[7] **[لا يجوز أن يكون في جهة وأن يشار إليه]** إشارة حسية لذاته **[لأنَّ[8] ما منه إلى جهة]** على تقدير كونه في الجهة يكون **[غير ما منه إلى جهة]** أخرى **[فينقسم وهماً]** بداهة[9] لأنَّه ملأ المكان، فلا جرم يكون يمينه غير يساره وفوقه غير تحته، ولا يرد النقض بالنقطة فإنَّها عرض عند مثبيتها[10]، والبداهة إنَّما

---

(1) **في المخطوطة (ج) أو الخارج. (المحقق).**

(2) تفسير قوله: أينما وجدت. كذا في الحاشية.

(3) لا بمعنى أنَّها حيث وجدت وجدت هي فافهم. كذا في الحاشية.

(4) **في المخطوطة (ج) يلزمها حيثما وجدت. (المحقق).**

(5) **ليس من المتن في المخطوطة (ج). (المحقق).**

(6) **«والمراد به» من المتن في المخطوطة (ج). (المحقق).**

(7) بل المراد من الوهم ههنا العقل، أي المراد من الوهم ههنا ما يشمل الفرض العقلي، فلا يرد أن يفهم منه أنَّ الجزء الذي لا يتجزأ يصحّ أن يقبل القسمة الفرضية العقلية وليس كذلك، وما لا يقبل القسمة الوهمية بالمعنى الأهم فبالأولى لا يقبل القسمة لا قطعاً ولا كسراً، ولهذا لم يتعرض المصنف إلى سببهما. كذا في الحاشية.

(8) **ليس من المتن في المخطوطة (ج). (المحقق).**

(9) **في المخطوطة (ج) بديهة. (المحقق).**

(10) هم المشّاؤون دون الإشراقيين. كذا في الحاشية.

تحكم بتغاير الجهات[1] في المتحيز بالذات الذي يملأ المكان دون العرض الذي لا جرم له ولا ثقل[2] للمكان فافهم. وما قيل من أنّ[3] اللازم أن يكون له نهايتان لا جرمان فاسد، لا لما[4] قيل من أنّ النهايتين يجب اختلافهما في المحل وإلا لزم اتحادهما في الوضع لأنّ محل النهايتين واحد ضرورة، وإلا لزم من قيام النهايات بالجسم انقسامه في الخارج فيلزم كون الجسم منقسماً بالفعل إلى أجسام غير متناهية، ولأنّ النهاية قائمة بالجسم بتمامه إذ جزء[5] الجسم جسم فلا جزء أولى من جزء، بل لأنّ النهايتين إن اتحدتا في الوضع لم يكن ما منه إلى جهة غير ما منه إلى جهة[6] أخرى وهو باطل كما مرّ، وإن اختلفتا لزم الانقسام الوهمي في محله ضرورة أنّ الإشارة إلى إحدى النهايتين إذا كانت غير الإشارة إلى الأخرى فيمكن أن يفرز[7][8] منه في الإشارة شيء عن شيء. واعلم أنّ هذا الدليل مع وجازته[9] دلّ على انتفاء الجزء[10] الذي لا يتجزأ إلا في جهة أو جهتين وهما الخط

---

(1) والسر فيه أنّ الجهات ليست له حقيقة بل لمحله التحيز بالذات، فإثبات بالنسبة إليه يكون من قبيل الوصف بحال المتعلق. كذا في الحاشية.

(2) **في المخطوطة (ج) شغل. (المحقق).**

(3) **في المخطوطة (ج) أنّ جزآن اللازم. (المحقق).**

(4) رد على بعض شراح الهداية الأثيرية كذا في الحاشية.

(5) **في المخطوطة (ج) الجزء. (المحقق).**

(6) **في المخطوطة (ج) إلى أخرى. (المحقق).**

(7) أي يفرق.

(8) **في المخطوطة (ج) تقرر. (المحقق).**

(9) **في المخطوطة (ج) لازمه. (المحقق).**

(10) **لم يذكر في المخطوطة (ج). (المحقق).**

والسطح الجوهريان، فثبت أنَّ الخير المتجزىء ليس قابلاً[1] للإشارة الحسية وينعكس بعكس النقيض إلى أنَّ ما تقبل الإشارة الحسية، فهو منقسم في الجهات وهو الجسم كما مرّ في صدر الهيكل.

---

(1) الظاهر أنّ مقصود ذلك القابل ليس إلا هذا. كذا في الحاشية.

الهيكل الثاني

[الهيكل الثاني] في إثبات[1] تجرد النفس **[أنت لا تغفل عن ذاتك أبداً]**[2] ولو في حال النوم والإغماء، وهذه مقدمة وجدانية قال الشيخ الرئيس: ومن جوّز أن يكون في بعض الأحوال ذاهلاً عن نفسه حتى لا يكون بينه وبين الجهاد فرق في تلك الحالة فلا يجدي[3] معه هذا البرهان **[وما من جزء من أجزاء بدنك إلا وتنساه أحياناً]**[4] كما يشهد به الوجدان، **[ولا[5] يدرك الكل إلا بأجزائه]** ففي حالة نسيان جزء من تلك الأجزاء لا يكون الكل مدركاً. **[فلو[6] كنت أنت هذه الجملة]**

---

(1) ولم يتعرض إلى إثبات أصل النفس لثبوتها بالاتفاق، وإنَّما الخلاف في تجردها. كذا في الحاشية.

(2) نعم يردّه كلام الشيخ على تقدير قوله أبداً ولو ادعى الشعور بالذات في الجملة لم يرد فافهم. كذا في الحاشية.

(3) **في المخطوطة (ج) فلا يجري. (المحقق).**

(4) اعلم أنّه إذا قرّر الدليل بأنَّا لا نعقل ذاتنا مع غفلتنا في ذلك الوقت عن أجزاء البدن والغفلة عن الأجزاء أما أن يكون جميعاً معاً في وقت واحد إذ كل واحد في آخر لكن لا يكون وقت الشعور بالذات لم يرد ما أورده الشيخ، لكن المصنف اعتبر الدوام زماناً في نعقل الذات حيث قال أبداً وسلب الجزء بحسب الزمان في تعقل أجزاء البدن حيث قال أحياناً. كذا في الحاشية.

(5) **ليس من المتن في المخطوطة (ج). (المحقق).**

(6) **ليس من المتن في المخطوطة (ج). (المحقق).**

أو جزءاً من أجزائها [**ما**[1] **كان يستمر شعورك بذاتك مع نسيانها**]، إذ يعقل الشعور بالشيء مع الغفول عنه أو عن جزء. وحاصل البرهان أنَّ النفس مشعور بها في جميع الأوقات ولا شيء من البدن وأجزائه[2] بمشعور في جميع الأوقات، فالنفس ليس بالبدن ولا شيء من أجزائه كما قال [**فأنت وراء**[3] **هذا البدن وأجزائه**] فلا يكون النفس جسماً أصلاً[4] لأنَّ كون النفس جسماً غير البدن وأجزائه باطل اتفاقاً من العقلاء بل بداهة، فإنَّ العاقل لا يجوز في معرض الإشارة إلى نفسه الإشارة إلى شيء خارج من بدنه.

طريق آخر مداره على أنَّ البدن تبدّل[5] دائماً كما سيأتي. والنفس ليست بمبدلة[6] بل باق مستمر فالنفس غير البدن. أما[7] المقدمة الأولى فالمشار إلى بيانها بقوله [**بدنك أبداً في التحلل**] والسيلان[8] بسبب تصرف الحرارة الغريزية والغريبة في الرطوبات

---

(1) **ليس من المتن في المخطوطة (ج). (المحقق).**
(2) **في المخطوطة (ج) أو. (المحقق).**
(3) أي شيء غير مقارن بهذا البدن فلا حاجة إلى قوله وأجزائه، فتأمل. كذا في الحاشية.
(4) ولا عرضاً لما فيه لهذا الدليل بعينه. كذا في الحاشية.
(5) **لم يذكر في المخطوطة (ج). (المحقق).**
(6) **في المخطوطة (ج) لمتبدل. (المحقق).**
(7) إن أراد أنَّ كل واحد من أجزاء البدن كذلك فممنوع وما ذكره في بيانه لا يدلُّ عليه وإن أراد أنَّ بعضه كذلك فمسلم، لكن لا يلزم منه المطلوب فإنَّه يجوز أن يكون النفس ذلك لا بعض غير المتحلل وأيضاً ينتقض بالنباتات وسائر الحيوانات. كذا في الحاشية.
(8) **في المخطوطة (ج) السيبان. (المحقق).**

البدنية، وأشار[1] إليه[2] بقوله: **[وإذا أتت الغاذية بما تأتي]** من الحر المستحيل من الغذاء الوارد **[إن لم يتحلل من بدنك العتيق]**، أي الأجزاء التي كانت حاصلة قبل طريان الجزء الغذائي **[عند ورود الجديد]** الحاصل من الغذاء **[لعظم بدنك جداً[3]]** إذ المفروض عدم تنقصه[4] مع ازدياده جسماً يرد عليه من الغذاء فعلم أنَّه يتحلل منه شيء فيخلفه الجزء الغذائي فلذلك لا تفحش عظمه.

وأما[5] المقدمة الثانية[6] فأشار إليها بقوله: **[ولو كنت أنت**

---

(1) هذا الدليل لا يدلُّ على تحلّل البدن آناً فآناً، لكن لا ضير في المقصود، أعني مغايرة النفس للبدن إذ يكفي فيه التحلل في بعض الأوقات لعدم التبدل في النفس أصلاً، كذا في الحاشية.

(2) في المخطوطة (ج) إلى أنَّه. (المحقق).

(3) «جداً» لم يذكر في المخطوطة (ج). (المحقق).

(4) في المخطوطة (ج) تنقيصه. (المحقق).

(5) البحث على القوم من القائلين بالحركة الكمية لا على المصنف لأنَّه لا يقول بالحركة الكمية حتى يكون لزوم سلب الحركة بالكمية من دليله بحثاً على دليله كما قال، وصرح في المطارحات بنفي الحركة الكمية فمعنى قوله: وههنا بحث إن ههنا شيء يكون بحثاً على القائلين بالحركة الكمية، ولعلَّ التصريح بالنفي لدفع توهم أن يقول أحد البحث يرد على المصنف بأنَّه يلزمه من كلامه ههنا نفي المقرر والمصنف قائل به فاندفع بأنَّه لا يبالي من هذا اللزوم بل هو مصرح بنفي الحركة قائلاً بأنَّ الحركة في النمو والذبول حركة أينية للأجزاء، وكذا في التخلل والتكاثف غاية أنَّه اعتمد في نفي الحركة الكمية بدليل آخر، وكلام الشارح آخراً أيضاً يدلُّ على أنَّ البحث على القوم حيث أتمّ وجه النفي في جواب ما أجاب بعضهم ولم يتوجّه إلى ردّ كلام المصنف شيء. كذا في الحاشية.

(6) في المخطوطة (ج) الثالثة. (المحقق).

هذا البدن أو جزءاً منه لتبدَّلت أنانيتك كل حين ولما دام الجوهر المدرك منه فأنت أنت لا ببدنك] وههنا[1] بحث نفيس هو أنَّ هذا البرهان مبني على تبدل الجسم المغتذي ساعة فساعة بانعدام شيء منه وحدوث شيء آخر، ويلزم منه أن لا يكون النمو والذبول حركة كميّة إذ لا بدَّ في الحركة من بقاء موضوع يتبدل عليه أفراد المقولة[2] التي تقع فيها الحركة، والمعروض[3] أنَّ المغتذي يتبدل كل حين بانعدام أجزائه، فليس هناك موضوع واحد قبل تارة المقدار الصغير وأخرى الكبير، وصرّح في المطارحات بنفي الحركة الكمية قال: بل الحركة الكمية[4] إنَّما هي بحقيقة[5] حركة أينية إما للأجزاء الخارجة بالمداخلة فيها أو[6] للأجزاء الأصلية بالتفرق، حتى يمكن للخارجة[7] التخلل بينهما كما في النمو، فإنَّه

---

(1) بناءً على ما قرَّره المصنف كما قال بدنك أبداً في التحلل وأيضاً قال: لتبدلت أنانيتك كل حين وإلا فلا توف للدليل في نفس الأمر على التبدل ساعة فساعة، بل يكفي التبدل في بعض الأوقات لعدم التبدل في النفس أصلاً، والدليل أيضاً لا يدلُّ على التبدل آناً فآناً كما عرفت، فظهر حال نفي الحركة الكمية في النمو والذبول بجواز أن يتحلل من البدن أياماً فتحقق الحركة في تلك الأيام فتأمل. كذا في الحاشية.

(2) اعلم أنَّ مقولة الحركة أربعة: حركة في الكيف، وحركة في الأين، وحركة في الكم، وحركة في الوضع، وتفصيل هذا المقام مذكور في هداية الحكمة وغيرها فليرجع إليها. كذا في الحاشية.

(3) **في المخطوطة (ج) والمفروض. (المحقق).**

(4) أي ما يجعلونه حركة كمية. كذا في الحاشية.

(5) **في المخطوطة (ج) بالحقيقة. (المحقق).**

(6) **في المخطوطة (ج) و. (المحقق).**

(7) **في المخطوطة (ج) للخارج. (المحقق).**

يتحرك فيه أجزاء خارجة إلى الأجزاء الأولية فيتصل[1] بها أولاً أجزاء الجسم بالانفصال[2] عن بقية الأجزاء كما في الذبول ونفي التخلل والتكاثف الحقيقيتين[3]، بل أرجعهما إلى انتفاش[4][5] أجزاء الجسم وتخلل الأجزاء اللطيفة في خللها واصطدام[6][7] أجزائه وخروج تلك الأجزاء من خللها كما في القطن المنفوش[8] تارة والمضغط[9][10] أخرى. واعتمد في نفي كون النمو والذبول حركة كمية على دليل آخر غير ما لزم من هذا البرهان، وهو أنَّ النمو إنَّما هو بتخلل بعض الأجزاء في الجسم، وللأجزاء الأولية مقدار باق بحاله وقد انضم إليه مقدار الأجزاء الواردة، فليس ههنا زيادة في مقدار جسم واحد أصلاً بل انضمام جسم ذي مقدار إلى جسم آخر مثله، والذبول إنَّما هو بتخلل بعض الأجزاء عن الجسم وانفصاله منه فليس فيه تنقص مقدار جسم واحد بل الأجزاء الباقية باقية على مقدارها، وإنَّما انفصل عنها جسم آخر له مقدار[11] فلا يخلو الأمر

---

(1) في المخطوطة (ج) فينفصل. (المحقق).

(2) انفصال بطريق منع الخلو في النمو والذبول تتحقق الحركة في كلتا الصورتين غاية أنَّ في الذبول كلا المتحركين من الأجزاء الأصلية. كذا في الحاشية.

(3) اللتين هما من أقسام الحركة الكمية.

(4) النفش: تشعيث الشيء بالأصابع حتى ينتشر.

(5) في المخطوطة (ج) انتعاش. (المحقق).

(6) الصدم ضرب صلب بمثله.

(7) في المخطوطة (ج) اضطرام. (المحقق).

(8) المنتشر.

(9) المشدود.

(10) في المخطوطة (ج) المضغط. (المحقق).

(11) في المخطوطة (ج) مقداره. (المحقق).

فيهما عن حركة بعض الأجزاء الخارجة إلى أجزاء الجسم بالالتصاق، وحركة بعض أجزاء الجسم إلى الخارج بالانفصال، فهي بالذات حركة أينية[1] وبالعرض حركة كمية[2]، وقد أجاب عنه بعضهم[3] بأنَّ الأجزاء الأصلية زادت عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الأجزاء الزائدة في منافذها وتشبّهها بها وفي الذبول نقصت عمَّا كانت عليه، وإنكار هذا مكابرة. وفصل القول فيه بعض[4] المحققين المتأخرين، فقال: إن كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالأصلية بحيث يصير المجموع متصلاً واحداً في نفسه، فالأمر كما قال المجيب، وإلا فالأمر كما قاله المورد النافي للحركة في الكم. أقول: إنَّ الجسم النامي[5] ليس متصلاً واحداً وكذا الجزء الغذائي ضرورة كونهما ممتزجين وبقاء صور البسائط في الممتزجات كما قرَّروه في موضعه، فكيف يصير مجموعهما متصلاً واحداً في نفسه؟ ثم على تقدير التنزل فلا[6] بدَّ

---

(1) قد عرفت حال الحصر بأنَّ الباء أيضاً متحركة إلى التصاق الباقي بالباقي. كذا في الحاشية.

(2) فيه لأنَّ الحركة الكمية بالعرض يقتضي الحركة الكمية بالذات حتى يكون واسطة في العروض كما حقَّقه الشارح في حاشيته على شرح التجريد ونقله عن الشيخ، فليرجع إليه إلا أن يقال الاحتياج إلى الواسطة في العروض إنَّما هو في الجمل الاشتقاقي الاتصافي لا في حمل المواطأة، والكلام ههنا في الثاني لا يقال يلزم ههنا في الحمل الاشتقاقي أيضاً. كذا في الحاشية.

(3) كاتبي في شرح الملخص. كذا في الحاشية.

(4) وهو الشريف المحقق في حواشي شرح حكمة العين. كذا في الحاشية.

(5) **في المخطوطة (ج) الثاني. (المحقق).**

(6) بأن يدخل كل جزء منه في خلل الأجزاء الأولية فيتلف أجزاء كل بأجزاء الآخر. كذا في الحاشية.

من أن ينعدم المنفصلات[1] ويحدث جسم آخر متصل[2] كما حقَّق في مقامه، فينعدم الجسم بالنمو ويحدث جسم آخر، وهذا أيضاً مستلزم لانتفاء الحركة الكمية في النمو لتبدل الموضوع، وإن أراد بكونهما متصلاً في نفسه المداخلة التامة فذلك لا يحقق[3] الحركة في الكم ضرورة أنَّه لم يزد مقدار جسم واحد أصلاً، إذ[4] المقدار الزائد قائم بمجموع الأجزاء الجديدة والقديمة، هذا وقد آل كلام الشيخ الرئيس في الشفاء في الفن الثالث من كتاب السماء والعالم في الفصل المعقود للكلام في النمو إلى أنَّ الباقي في النامي بعض المادة الأولى[5] والنوع من الصورة، وأنَّ[6] النوع هو النامي[7]، بمعنى أنَّه الزائد في مقدار خلقته بسبب مادته ومقدارها لا المادة الأولى ولا المقدار، فإنَّ المادة الباقية لم يزد مقدارها بل انضاف إليها مادة أخرى فحصل مجموع أعظم ممَّا كان أولاً أعني المادة الباقية فقط، وهذا تصريح بنفي الحركة الكمية في النمو حقيقة ضرورة تبدل الموضوع بزوال شخص منه وحدوث آخر من نوعه مع بقاء النوع فافهم.

---

(1) في المخطوطة (ج) المنفصل. (المحقق).

(2) من «متصل» إلى «جسم آخر» لم يذكر في المخطوطة (ج). (المحقق).

(3) في المخطوطة (ج) يتحقق. (المحقق).

(4) بنى ذلك على مذهب المشَّائين إلزاماً لهذا القائل فإنَّه تبنّى رأيهم على أنَّه على تقدير عدم انتفائهما أيضاً لا يتحقق ازدياد جسم واحد في مقداره كما ادعاه، بل ضمّ ذي مقدار إلى آخر مثله. كذا في الحاشية.

(5) أي العناصر.

(6) في المخطوطة (ج) ولأنَّ. (المحقق).

(7) في المخطوطة (ج) الثاني. (المحقق).

ثم[1] لا يذهب عليكم أنَّ المصنف أشار في غير هذا الكتاب إلى جريان هذا الدليل في سائر النفوس الحيوانية، إذ لو لم يكن لها نفس باقية لكان الفرس يتبدل كل حين والحدس الصائب يحكم بخلافه، وبأنَّ الفرس يشعر بذاته مستمراً مع تبدل بدنه ولذلك يتذكر[2] ما أحسّه من قبل، فللحيوانات[3] أيضاً عنده نفوس مجردة كما هو مذهب الأوائل، وبعضهم أثبتوا في النباتات أيضاً[4] ويلوح ذلك من بعض تلويحات المصنف، وبعضهم أثبتوا في الجمادات أيضاً، واعلم أنَّ بقاء الذات في الحيوانات ظاهر كما في الإنسان، وقد صرَّح الشيخ الرئيس في أسئلة[5] بهمنيار بصعوبة التفرقة بين الإنسان وبينها في هذا الحكم، وأما في النباتات فليس في تلك المرتبة من الظهور لكن للنظر فيه مجال، وفي الجماد أخفى، ولقد كرر بهمنيار استفسار بقاء الذات من

---

(1) إشارة إلى ما يفهم عبارة الشيخ من نسبة الزيادة في المقدار إلى النوع وإثبات الحركة له إنّما هو على سبيل المجاز ضرورة أنَّ الحركة الشخصية لا بدَّ لها من محل شخصي كذا في الحاشية.

(2) بتذكر المحسوسات السالفة لا يدلُّ على دوام الشعور بذاته، وكذا لا يدلُّ على عدم التبدل بجواز تذكر شخص حال آخر بتجدد الأمثال في الذات والعلم. كذا في الحاشية.

(3) في المخطوطة (ج) وللحيوانات. (المحقق).

(4) النمو في النباتات ظاهر وأما الشعور فغير معلوم، وفي الحيوان دوام الشعور لا أصله وفي الجماد عدم التبدل معلوم وفي أصل علمه خفاء، فكلتا المقدمتين ممنوعة وظهور البقاء في الحيوانات محل تأمل، وهذا وجه التفاوت بين الحيوانات والنباتات والجمادات كما حكم بأنّه محل النظر وفي الجماد أخفى. كذا في الحاشية.

(5) في المخطوطة (ج) جواب. (المحقق).

الشيخ الرئيس، وآل جميع أجوبته إلى إثباته في الحيوان بهذا الدليل، وصرّح بأنَّ إثباته في غير الحيوان صعب، ولما بالغ بهمنيار في التنقير حتى أبدى احتمال تبدّل الذات في الإنسان أيضاً قال الشيخ في جواب بعض إيراداته على ما سمع من الشيخ: كيف يجعلني المسموع منه مع تجويزه[1] تجدد الذات، ولقد أطنبنا الكلام في هذا المقام عسى أن ينتفع بذلك أولو الأفهام، وبالجملة فلا يحسن تلطيف النفس وتدقيق النظر عسى أن ينجلي[2] جلية الحال والله الموفق لكل خير وكمال.

ثم إنَّ المصنف عقّب هذا الدليل بذكر تنبيهي فقال[3]: **[كيف تكون]** أنت عين البدن ويتحلل البدن **[وليس عندك منه خير]**، فلو كنت البدن هذا أو شيئاً من أجزائه[4] وأنت لا تغفل عن ذاتك[5] لكنت خبيراً بما يتحلَّل منك **[فأنت وراء هذه الأشياء]**.

[طريق آخر لا تدرك أنت[6] شيئاً] مغايراً لنفسك ولصفات نفسك **[إلا بحصول[7] صورته عندك]** قال في المطارحات: إذا أدركنا شيئاً بعد أن لم ندركه، فإما أن يحصل فينا أمر[8] ما أو لم

---

(1) في المخطوطة (ج) تجويز. (المحقق).
(2) في المخطوطة (ج) يتجلى. (المحقق).
(3) بيان على سبيل الغيبة لأنَّه كان بينهما مراسلة لا مشافهة. كذا في الحاشية.
(4) في المخطوطة (ج) أحسائه. (المحقق).
(5) في المخطوطة (ج) ذاتك خبيراً. (المحقق).
(6) في المخطوطة (ج) هي. (المحقق).
(7) في المخطوطة (ج) لحصول. (المحقق).
(8) لم يذكر في المخطوطة (ج). (المحقق).

يحصل، وعلى الثاني فإما أن زال عنّا الشيء[1] أو لم يزل فإن لم يحصل أو لم يزل فاستوى حالنا قبل الإدراك وبعده وهو محال، وإن زال عنّا شيء فإما أن يكون ذلك الشيء إدراك أمر آخر أو صفة غير الإدراك، وعلى الأول فيكون ذلك الإدراك أمراً وجودياً إذ الأمر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء[2] أقول: الأولى[3] في هذا الشقّ أن يقال: فينتهي إلى إدراك وجودي وإلا لكان للنفس إدراكات غير متناهية[4] وكل منها انتفاء إدراك آخر حاصل قبله[5]، ثم إن كان الإدراك[6] انتفاء إدراك آخر فالإدراك الذي

---

(1) في المخطوطة (ن) شيء. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ج) شيء. (المحقق).

(3) وجه الأولوية أنّ المقدمة الأخيرة من الدليل السابق ممنوعة بل ظاهرة البطلان، على أنّ في هذا التطرق دقائق لا يخفى دقتها. كذا في الحاشية.

(4) أقول لزوم الإدراكات غير المتناهية ممنوع والمستند أمور منها أن يكون بعض الإدراكات زوال بعض آخر وذلك البعض زوال هذا البعض من غير توقف حتى يلزم الدور، بل الأظهر أن يقال: يلزم على هذا التقدير أن لا يكون له إدراك أصلاً وقد فرض خلاف ذلك بيان الملازمة أنّ زوال الأمر مسبوق بوجوده قطعاً، ولو كان الإدراك زوال إدراك ويكون هذا الإدراك أيضاً زوال إدراك آخر وهكذا إلى غير النهاية، كان حصول كل واحد من هذه الإدراكات موقوفاً على أن يسبق عليه إدراك آخر منها حكمه حكم الإدراك السابق. فما دام كذلك كيف يتحقق إدراك منها. 12 غياث الدين كذا في الحاشية.

(5) وهي قوله الأمر الحدسي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء. كذا في الحاشية.

(6) قوله ثم إن كان الإدراك إلى آخره ولعلّ الفرق بين ما ذكره ههنا وبين ما ذكره أولاً أنّ المدعي في أحدهما هو لزوم التسلسل في جانب المنفيات أي التي يُضاف إليها الانتفاءات وفي الآخر هو لزوم التسلسل في جانب النافيات، أي التي يُضاف إلى الانتفاءات فالأول في الثاني والثاني في الأول، وأيضاً يلزم تحقّق الإدراكات غير المتناهية في الطرفين قبل تحقّق الإدراك المفروض بالبيان المذكور، لأنّ انتفاء أحد النقيضين يستلزم تحقّق الآخر، بل يلزم أن لا

يعقبه إن كان انتفاء الإدراك السابق عليه كان انتفاء لانتفاء الإدراك السابق عليه بمرتبتين[1] الذي كان هذا الإدراك انتفاء له، وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقّق ذلك الشيء[2] فيتحقق[3] ذلك الإدراك المنتفي فيستلزم الإدراك الثالث للإدراك المفروض الأول، وهكذا يستلزم كل إدراك للإدراكات السابقة عليه بالمراتب الشفع أعني الموافقة في مراتب الوتر مثلاً لما يسبقه بمرتبتين وهو ثالثه وما يسبقه بأربع مراتب[4] وهو خامسه وهكذا، وعلى الثاني وهو أن يكون انتفاء صفة غير الإدراك، وللنفس[5] إدراك أمور لا ينتهي إلى حدٍّ فيجب أن يكون فيها صفات غير متناهية تبطل واحدة[6] منها عند قصد النفس إلى إدراك شيء[7] ثم الإدراك للشيء تحصيل[8]

يكون النفس خالية عن إدراكات غير متناهية قط وهذا باطل مع قطع النظر من بطلان التسلسل. كذا في الحاشية.

(1) في المخطوطة (ج) بمرتبة. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ج) الشيء المفروض. (المحقق).

(3) أقول إن أراد في تحقّق في قوله: انتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقّق ذلك الشيء تحقّقه في الوجود فالاستلزام ممنوع فيما إذا كان الشيء الذي أضيف إليه انتفاء الانتفاء عدماً يستلزم عدماً لا وجوداً وما نحن فيه كذلك فرضنا، وإن أراد به بقاء ذلك الشيء الذي أضيف إليه انتفاء الانتفاء على ما كان سواء كان وجوداً أو عدماً لم يلزم من تحقّق وجوده ثم يترتب عليه قوله فيتحقق الإدراك المنتفي. 12 غياث. كذا في الحاشية.

(4) إذا اعتبر مرتبة من المراتب مبدأ وعدّ الإدراكات منها متصاعداً فالذي يتقدمه بمرتبتين ثالثة والذي يتقدمه بأربع مراتب خامسة وهكذا. كذا في الحاشية.

(5) في المخطوطة (ج) فللنفس. (المحقق).

(6) في المخطوطة (ج) واحد. (المحقق).

(7) في المخطوطة (ج) الشيء. (المحقق).

(8) في المخطوطة (ج) تحصل. (المحقق).

لا انتفاء، ويجده[1] الإنسان من نفسه تحصيلاً لا تخلية، وليس وجود الشيء في الأعيان نفس الإدراك به وإلا لكان كل موجود مدركاً لكل أحد، وأيضاً ما كان المعدوم في الأعيان مدركاً وما سبق علم بشيء على وجوده، وفي الجملة لا بدَّ من حصول أثر في النفس، وإذا[2] كان للشيء وجود في الخارج[3] إن لم يطابقه الأثر الذي عندك فليس بإدراك له كما هو، وإن طابقه من وجه فإدراك له من ذلك الوجه، وإن طابقه من جميع الوجوه التي هو بها فحصل الإدراك به كما هو هذا ما ذكره وأنت خبير بأنَّه لا يخلو عن ضرب إقناع إذ لم لا يجوز أن يكون الحاصل للنفس نسبة ما إلى ذلك المعلوم.

فإن قلت تحقّق النسبة فرع تحقّق المنتسبين ونحن ندرك ما ليس بموجود في الخارج فلا بدَّ له من وجود آخر[4] وإذ ليس له في الخارج فهو في الذهن.

قلت: الدليل جار على أنَّ للمفهومات ضرباً آخر من الوجود، وأما أنَّه في الذهن فلا نسلم على ذلك التقدير فلا يلزم إلا وجوده في مدرك ما، عقلاً كان أو نفساً، إنسانية أو فلكية أو غيرهما[5][6] إن

(1) في المخطوطة (ج) يجد. (المحقق).
(2) في المخطوطة (ج) فإذا. (المحقق).
(3) في المخطوطة (ج) من خارج. (المحقق).
(4) لم يذكر في المخطوطة (ج). (المحقق).
(5) أي غير النفس الإنسانية والفلكية والعقل سواء كان ذلك الغير مدركاً أو غير مدرك. كذا في الحاشية.
(6) في المخطوطة (ج) غيرها. (المحقق).

أمكن. وأمَّا أنَّ كل معلوم فهو موجود في نفس عالمة فلا يتمّ الدليل عليه سالماً من المنع، ثم[1] على تقدير أن يكون زوالاً لإدراك أمر آخر فلمَ لا يجوز أن يكون زوالاً لإدراك حضوري لا يكون مسبوقاً بعدم الإدراك، ولا يلزم من كون كل إدراك حصولي زوالاً لإدراك أن يكون الإدراك الحضوري[2] كذلك فيندفع ما ذكره وما ذكرنا، وعلى تقدير أن يكون زوالاً لأمر آخر غير الإدراك[3] فلا يلزم أن يكون للنفس صفات غير متناهية، وإنَّما يلزم لو كان[4] في قوة النفس إدراكات غير متناهية، وربما يمنح ذلك ويُقال لكل نفس قوة ما يحصل له من المعلومات[5] وتلك أمور متناهية، ثم لو سلم فإنَّما يلزم أن يكون في قوته[6] صفات غير متناهية أو غير واقفة، فإنَّ قوة الشيء يكفيه قوة ما يتوقف عليه ولا يلزم كونه بالفعل، ثم لو سلم فبطلان التالي ممنوع إذ لا يلزم كون تلك الصفات غير المتناهية مترتبة[7] فافهم[8].

---

(1) وللمستدل أن يريد بالإدراك في قوله زوالاً لإدراك الإدراك الحصولي وبالصفة في قوله زوال صفة غير الإدراك الحصولي أعمّ من الإدراك الحضوري وسائر الصفات لعموم الدليل. كذا في الحاشية.

(2) هذا جواب باختيار الشق الأول من الشق الثاني، ومنع لزوم كون الأمر العدمي انتفاء ما ليس بشيء لجواز كون الإدراك المنفي وجودياً لكونه حضورياً. كذا في الحاشية.

(3) إشارة إلى أنَّ البحث هو الإدراك الحصولي ولذلك قيّد بقوله إذا أدركنا شيئاً بعد أن لم ندركه. كذا في الحاشية.

(4) **في المخطوطة (ج) أن يكون. (المحقق).**

(5) **في المخطوطة (ج) أمر المعلومات. (المحقق).**

(6) **في المخطوطة (ج) قوة. (المحقق).**

(7) **في المخطوطة (ج) مرتبة. (المحقق).**

(8) يمكن أن يكون وجهه أنَّ كل غير متناه سواء كان آحاده مرتبة أو غير مرتبة =

وتقرير البرهان أنَّ النفس لا تدرك شيئاً إلا بحصول صورة من عندها، فإن كان إدراكها له إدراكاً مطابقاً فلا بدَّ من حصول الصورة المطابقة له عنده[1] كما أشار بقوله: [**فإنَّه**[2] **يلزم أن يكون ما عندك من الشيء الذي أدركته مطابقاً له**] في الماهية لا يفاوته[3] إلا في الوجود، فإنَّ الدليل[4] لو تمّ دلَّ على وجود الماهيات أنفسها في الذهن لا على وجود أشباحها التي هي ماهيات مغايرة لها، ولو قيل بالشبح والمثال فيُراد بالمطابقة المحاكاة التامة بأن يكون شبحاً له في الواقع، فإنَّ الشبح الإنساني يطابق الإنسان ولا يطابق الفرس، وشبح العظيم يطابق العظيم ولا يطابق الصغير. [**وإلا لم تكن أدركته كما هو**]، بل أدركته بصورة غيره، مثل[5] إذا رأيت شبحاً[6] فأدركته بصورة الفرس فإذا هو إنسان، فثبت أنَّ النفس لا تدرك الشيء إدراكاً له كما هو بمعنى أن يكون الحكم

= يستلزم أموراً غير متناهية مرتبة كما قرَّره الشارح في رسالته لإثبات الواجب، ويمكن أن يكون وجهه أنَّ المفسدة ليس لزوم التسلسل الباطل بل الفساد أنَّا نعلم بالبداهة والرجوع إلى الوجدان أنَّ ليس لها صفات غير متناهية سواء كانت مرتبة أو غير مرتبة تأمل. كذا في الحاشية.

(1) **في المخطوطة (ج) عندها. (المحقق).**

(2) **في المخطوطة (ج) ليس من المتن. (المحقق).**

(3) **في المخطوطة (ج) يفارقه. (المحقق).**

(4) الدليل المذكور ههنا لو تمّ فإنَّما يدلُّ على أنَّ العلم بحصول صورة الشيء لا بزوال صفته إدراكاً كان أو غيرها، وأمَّا أنَّه بحصول ماهية الشيء لا شبحه فلا إشارة فيه لا نفياً ولا إثباتاً نعم له أدلة أخرى لو تمّ لدلَّ عليه، وحمل الدليل على الدليل غير المذكور ههنا بعيد في العامة. كذا في الحاشية.

(5) **في المخطوطة (ج) مثل ما. (المحقق).**

(6) **في المخطوطة (ج) شبحاً من بعيد. (المحقق).**

المقارن لذلك التصور يكون تلك الصورة مطابقاً له حقاً إلا بحصول صورته المطابقة له، وهذه مقدمة من مقدمات الدليل.

[**وعقلت معاني يشترك**[1] **فيها كثيرون**] تحمل عليهم وتصير آلة لملاحظتهم على الوجه المطابق بالمعنى الذي ذكر[2] [**كالحيوانية**] المطلقة [**فإنَّك عقلتها على وجه تستوي نسبتها**[3] **إلى الفيل والذبابة**] إذ لم تأخذ فيها مقداراً معيناً فإنَّك تجد تفرقة بين المقيد به وبين المطلق، [**فصورتها**] الحاصلة [**عندك**] الحالّة في نفسك [**غير ذات مقدار لأنَّها تطابق الصغير**] كالذبابة [**والكبير**] كالفيل، ولا شيء من ذي المقدار بمطابق للصغير والكبير معاً بديهة، [**فمحلها منك أيضاً غير متقدر وهو نفسك الناطقة**] لأنَّك تعلم أنَّك المدرك للمعنى الكلّي، وإنَّما قلنا إنَّ محلها[4] أيضاً غير جسم متقدر [**لأنَّ ما لا يتقدر لا يحل في جسم متقدر**] وإلا لعرض[5] لها بتوسط المحل مقدار، فثبت أنَّ النفس غير متقدر[6]. [**فنفسك غير جسم**] لأنَّ كل جسم متقدر بذاته [**ولا جسمانية**] لأنَّ كل

---

(1) **في المخطوطة (ج) مشترك. (المحقق).**

(2) **في المخطوطة (ج) مرّ. (المحقق).**

(3) اعلم أنَّ مساواة نسبتها إلى الصغير والكبير إنَّما يستلزم عدم مقداريتها إذا كانت المطابقة من جميع الوجوه، لكن يجوز أن يطابقها لا من حيث كونها ذات مقدار، وقد منع الشارح مثله في شرحه لرسالة نفس الأمر للمحقق الطوسي فمنع قوله فمحلها منك أيضاً غير متعذر بالطريق الأولى. كذا في الحاشية.

(4) **في المخطوطة (ج) محلّها غير متقدر. (المحقق).**

(5) **في المخطوطة (ج) بعرض. (المحقق).**

(6) هذا على مذهب الشيخ وغيره من الإشراقيين حيث ينفون وجود الأطراف. كذا في الحاشية.

جسماني متقدر بتوسط محله[1] **[ولا يُشار إليها لتبرئها وتنزهها من[2] الجهة]** لأنَّ كل ما يُشار إليه حساً فهو جسم أو جسماني بناءً على ما مر من نفي الجزء الذي لا يتجزأ وما في حكمه **[وهي أحادية]** أي غير منقسمة[3] إلى الأجزاء المقدارية **[صمدية]** أي لا مادة لها، فهي غير منقسمة إلى الأجزاء المتحدة في الوضع كالهيولى والصورة، فإنَّ الصمد في اللغة ما لا جوف له والهيولى تشبه الجوف من حيث كونها محلاً للجزء الآخر، والمحل يشبه الباطن كما أنَّ الحال يشبه الظاهر، وأيضاً الصورة المعلومة الوجود بالبديهة والهيولى خفي الوجود يحتاج إلى البرهان[4] **[لا تقسمها الأوهام أصلاً]**، والقسمة الوهمية تمكن[5] أن تعمَّ[6]

---

(1) تقدير الجسماني بتوسط محله إنَّما هو إذا كان الجسماني مثل الأعراض القائمة بالأجسام أو بالصور الجسمية، أما إذا كان مثل نفس الصورة الجسمية الحالّة في الهيولى أو الهيولى المحل لها أو الأعراض الحالّة في الهيولى إذا قيل بها فلا لأن يقدر نفس الصورة بنفسها لا بمحلها، وتقدر محلها بحاله وتقدر الأعراض الحالّة في الهيولى بحال محلها إلا أن يقال الجسم على ما ذهب إليه أهل الإشراق إنَّما هو الصورة الجسمية فقط وليس حال ومحل مثل الهيولى والصورة، فالجسماني منحصر في الأعراض الحالّة فيه، تأمل. كذا في الحاشية.

(2) **في المخطوطة (ج) عن. (المحقق).**

(3) الانقسام قسمان أحدهما الانقسام إلى الأجزاء المتناهية في الوضع أي أجزاء يصح أن يقال في كل منها أين هو من صاحبه ويسمّى أجزاء مقدارية، وثانيهما الانقسام إلى أجزاء غير متناهية في الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة أو عقلية كالجنس والفصل. كذا في الحاشية.

(4) فيشبه الباطن. كذا في الحاشية.

(5) **في المخطوطة (ج) يمكن. (المحقق).**

(6) **في المخطوطة (ج) يعمّ. (المحقق).**

بحيث يشمل وجهي[1] القسمة وإن شاع استعماله في الأول لأنَّ الوهم يدرك الهيولى والصورة الجزئيتين، فيتمكن[2] من تحليل الجسم إليهما.

ولما كان الوهم تنازع[3] العقل في ثبوت المجردات فإنَّه يحكم بأنَّ كل موجودين، فإما أن يكون أحدهما داخلاً في الآخر أو خارجاً عنه، حتى أنَّ الذين يتبعون حكمه ينكرون ما وراء المحسوسات أشار إلى دفعه بقوله: [**ولما علمت أنَّ الحائط لا يقال له أعمى ولا بصير فإنَّ العمى[4] لا يصحّ أن يقال إلَّا على من يصحّ أن يبصر**] فإنَّ[5] العمى عدم البصر عمَّا من شأنه أن يكون بصيراً فالباري تعالى الذي يثبت بعد ذلك تجرده والغرض ههنا تقريب تجرد النفس[6] إلى الفهم فإنَّ بعضاً ينكر تجرده مع اعترافه بتجرد الواجب، [**والنفس الناطقة وغيرهما مما سيأتي ذكره**] من العقول [**ليست جسماً ولا جسمانية فهي لا داخلة العالم ولا خارجة ولا متصلة ولا منفصلة**]، لأنَّ الخروج عدم الدخول عمَّا من شأنه الدخول، والانفصال عدم الاتصال عمَّا من شأنه الاتصال، ولو أريد بهما عدم الدخول والاتصال مطلقاً كان

---

(1) أي القسم إلى الأجزاء المقدارية والأجزاء المتحدة في الوضع. كذا في الحاشية.

(2) في المخطوطة (ج) فتمكن. (المحقق).

(3) في المخطوطة (ج) ينازع. (المحقق).

(4) في المخطوطة (ج) العمى لا يقال. (المحقق).

(5) في المخطوطة (ج) فإنَّه عدم البصر. (المحقق).

(6) يعني أنَّه دليل على من اعترف بتجرد الواجب ولم يعترف بتجرد غيره لا على من لم يعترف بتجرده أيضاً. كذا في الحاشية.

خارجاً ومنفصلاً، **[وكل هذه من عوارض الأجسام]** يتنزّه عنها ما ليس بجسم.

وإذ قد أثبت تجرد النفس، أشار إلى تعريفه[1] بقوله: **[فالنفس الناطقة جوهر]** لأنَّ كل أحد يعلم[2] بالبديهة أنَّه قائم بذاته ليس عارضاً لغيره **[لا يتصور أن يقع إليه الإشارة الحسية]** لما[3] مرّ من المقدمات، وبه يخرج الأجسام، **[من شأنه[4] أن يدبر[5] الجسم]** بحفظ[6] تركيبه وإيصاله إلى الكمال اللائق به بحسب الإمكان، وبه يخرج العقول لأنَّها مجردة ذاتاً[7] وفعلاً، ولم يعتبر التدبير بالفعل[8] ليشمل النفس[9] بعد قطع التعلق شمولاً

---

(1) الظاهر أن ما ذكره المصنف في هذا المقام بعض أحكام النفس لا تعريفه فلا حاجة إلى شيء من التكلفات التي ذكرها الشارح، فإنَّ المعرف يجب أن يكون بين الثبوت للمعرف بين الانتفاء عن جميع ما عداها كما تقرّر في موضعه. كذا في الحاشية.

(2) أقول: هذا بيان عجيب وفي هذه الإفادة إضاعة لأصل الدليل وإبطال للتجرّد، إذ لا حدّ أن يقول كل أحد يعلم أنَّه جلس وقام وخرج ودخل وتحرك وسكن إلى غير ذلك من خواص الأجسام فيكون دليل التجرد فاسداً والدعوى باطلة. غياث. كذا في الحاشية.

(3) **في المخطوطة (ج) كما. (المحقق).**

(4) يعني أنَّ شأنه كذا وإن لم يقع. كذا في الحاشية.

(5) **في المخطوطة (ج) تقدير. (المحقق).**

(6) **في المخطوطة (ج) بحفظ. (المحقق).**

(7) أما ذاتاً فلما ذكره وأما فعلاً فلأنَّ فعلهم لم يتوقف على المادة أصلاً وفعل النفس بمادة في الجملة. كذا في الحاشية.

(8) وإذا اعتبر التدبير بالفعل بمعنى الإطلاق العام يشمل النفس في تلك الحالة أيضاً لكن بشمول غير ظاهر. كذا في الحاشية.

(9) يشعر بأنَّه جعل الشأن بمعنى القابلية والإمكان حتى يكون مقابلاً للفعل وحينئذٍ

ظاهراً، [**ويعقل ذاته**] بذاته [**والأشياء**] الخارجة عنه[1] بصورها، وليس لهذا القيد فائدة احترازية[2] لكن لما كان أخصّ خواصه[3] به تعرض له. ثم أشار إلى ذكر منبّه على تجرده ينتفع به أرباب البصيرة من ذوي النُّفوس المشرقة بقوله: [**وكيف يتوهم الإنسان**] فيه[4] تعريض على القائلين[5] بجسميتها [**هذه الماهية القدسية جسماً**[6]] والحال أنَّه [**إذا طربت طرباً روحانياً**] مبدأه ورود بارق[7] إلهي وهو الذي يسميه إخوان[8] التجريد بالبسيط [**يكاد يترك عالم الأجسام ويطلب عالم**[9] **ما لا يتناهى**] كما يشهد به أرباب الشهود، وفي نسخة[10] تسترط[11] أي[12] تبتلع [**ما لا**

يتوجّه عليه أنَّ النفس بعد التعلق ليس لها قابلية التدبير على ما صرَّح به المصنف وسائر المحصلين من الحكماء. غياث. كذا في الحاشية.

(1) في المخطوطة (ج) عنها. (المحقق).

(2) قال: العقول تعقل ذاتها بذاتها والأشياء الخارجة عنها أيضاً بذاتها، فإنَّ علمها بجميع الأشياء حضوري. كذا في الحاشية.

(3) لأنَّه الكمال المعتد به الذي يخصّه. كذا في الحاشية.

(4) في المخطوطة (ج) وفيه. (المحقق).

(5) بأنَّ من يتوهم ذلك لم يكن إنساناً. كذا في الحاشية.

(6) في المخطوطة (ج) جسمها. (المحقق).

(7) هو نور فائض من المجردات العقلية على النفس الناطقة عقيب الرياضات والمجاهدات والاشتغال بالأمور العلوية الروحانية، به يعلم المجردات وأحوالها وهو إكسير الحكمة. 12 شرح إشراق قطبي. كذا في الحاشية.

(8) في المخطوطة (ج) أخوات. (المحقق).

(9) في المخطوطة (ج) عالماً. (المحقق).

(10) في المخطوطة (ج) نسخة أخرى. (المحقق).

(11) في المخطوطة (ج) تشترط. (المحقق).

(12) في المخطوطة (ج) أن تبلغ. (المحقق).

يتناهى] لفرط إحاطتها[1]، ومعلوم لأهل الحدس أنَّه ليس في وسع الجسم ذلك.

ثم لما فرغ عن تحقيق[2] ماهية النفس، شرع في تفصيل قواها فقال: **[وهذه النفس]** الناطقة الإنسانية **[لها قوى]** تعمّها وغيرها من النُّفوس الحيوانية **[مدركات[3]]** أي آلات للإدراك[4] **[ظاهرة]** باعتبار محالها[5][6] أو باعتبار[7] مدركاتها **[وهي الحواس الخمس[8]]** ولم نعثر على غيرها لا فينا ولا في غيرنا مع احتمال

---

(1) **في المخطوطة (ج) إحاطتها من العلوم. (المحقق).**

(2) **في المخطوطة (ج) تحقّق تعريف ماهية. (المحقق).**

(3) **في المخطوطة (ج) من مدركات. (المحقق).**

(4) **في المخطوطة (ج) الإدراك. (المحقق).**

(5) ليس المراد من ظهور محال القوة ظهور الروح في المحل لها أو ظهور العصبة التي فيها الروح بل ما هو مختص بتلك العصبة ومحل لها بوجه ودال عليها، بل ينسب تلك الإدراكات في الظاهر إليها كالأذن للسامعة والعين للجليدية والأنف للشامة، وهكذا بخلاف الحواس الباطنة إذ ليس محالها الحقيقي ولا الظاهر من ظاهرة لا عند الحواس أيضاً وهو ظاهر ولا عند الحواس الباطنة، وأما ظهور مدركات الحواس الظاهرة دون الباطنة ففي الفرق خفاء إذ مدركات كل منها ظاهرة عنده خفي عند الآخر إلا أنَّ فيه مدركات الحواس الباطنة قد لا تكون موجودة في الخارج بخلاف الظاهرة فإنَّها ظاهرة البتة. كذا في الحاشية.

(6) **في المخطوطة (ج) مجالها. (المحقق).**

(7) أو باعتبار ظهور وجودها حتى أنَّها لم ينكرها أحد من العقلاء بخلاف الباطنة فإنَّ المتكلمين أنكروها. مير عوض. كذا في الحاشية.

(8) وجه انحصار الحواس في الخمس أنَّ الإدراك الحاصل بالحس لا يخلو إما أن لا يختص بمعين أو يختص به، فالأول اللمس والثاني لا يخلو إما أن يكون العضو المعين فرداً أو زوجاً، فإن كان فرداً فلا يخلو إما أن يكون إدراكه بشرط الملامسة أو لا، فالأول الذوق والثاني الشم، وإن كان زوجاً

أن يكون لغيرنا ولم نطلع عليه، كما أنَّه لو لم يكن للإنسان أحد هذه الخمسة لم يكن يتصوره كالأكمه الذي لا يتصور كيفية ماهية الإبصار، فالمحصور في الخمس هو المعلوم لا ما هو ممكن التحقق أو ما هو متحقق في نفس الأمر **[وهي اللمس]** قوة منبثة[1] بواسطة الأعصاب في جلد البدن وأكثر اللحم وغيرهما كالغشاء، بسبب انبثاث حاملها وهو الروح النفساني كما سيأتي، قالوا: وهو أعمّ الحواس ولا يصحّ بقاء الحيوان بدونه لأنَّه مركب من العناصر وصلاحه ببقاء الاعتدال وفساده بارتفاعه بسبب غلبة أحد العناصر، فلا[2] بدَّ من قوة تميِّز بين ما يناسب مزاجه وبين ما يضادّه ليطلب الأول ويهرب عن الثاني، فلذلك[3] قدمها المصنف، وهذه القوة تدرك[4] ما يؤثر فيه بالمضادة، وذلك التأثر[5][6] موقوف على

فلا يخلو إما أن يكون القرب المفرط بالغاً من الإدراك أو لا الأول البصر والثاني السمع. كذا في الحاشية.

(1) ومنها اللمس وهي قوة منبثة في جلد البدن كله ولحمه فانبثت فيه والأعصاب تدرك تماسّه وتؤثر فيه بالمضادة وتغيره والمزاج والهيئة، ويشبه أن يكون هذه القوة لا نوعاً بل فينا لا ريح قوى منبثة معاً في الجلد كله الواحدة حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد، والثانية حاكمة في التضاد الذي بين اليابس والرطب، والثالثة حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين، والرابعة حاكمة في التضاد الذي بين الخشن والأملس، إلا أنَّ اجتماعها في آلة واحدة يوهم تأحدها في الذات. غياث. كذا في الحاشية.

(2) في المخطوطة (ج) ولا بدَّ. (المحقق).

(3) في المخطوطة (ج) ولذلك. (المحقق).

(4) في المخطوطة (ج) يدرك. (المحقق).

(5) في المخطوطة (ج) التأثير. (المحقق).

(6) لا يخفى أنَّ التأثر إنَّما هو عن الضد، فالمعتدل له مثل لا يتأثر عنه وباقي مراتب الكيفيات ضد له يتأثر عن كل منه كذا الخارج عن الاعتدال القرب عنه =

المماسة، فلو كان الملموس مثل اللامس في الكيفية لم يتأثر منه فلا يدركه وإلا لاجتمع فيه مثلان وهو محال[1]، ولما كان آلة اللمس ذات كيفيات لكونها مركبة من العناصر الأربعة، فبقدر[2] ما يقرب من التوسط الاعتدالي يكون إدراكه، فكلما كان أقرب كان إدراكه أكثر لكون تأثره عن الكيفيات أكثر، ولما كان قوة اللمس في الجلد من بين الأعضاء أكثر، ثم في جلد اليد من[3] سائر الجلود، ثم في جلد الكف، ثم في جلد الراحة، ثم في جلد الأصابع[4]، ثم في جلد السبابة، ثم في

= له مثل لا يتأثر عنه وباقي المراتب ضد له يتأثر عنه، وكذا البعيد عن الاعتدال مثلاً الماء الفاتر القريب عن الاعتدال يتأثر عن البارد وكذا الحار البعيد عنه يتأثر عنه بلا تفاوت، فإن ادعى أنَّ تأثيره في الفاتر أكثر من تأثيره في الحار لظهور أثر البرودة في الفاتر أكثر من ظهورها في الحار قلنا: لا نسلم أنَّ ظهور أثر البرودة فيه لكثرة تأثيرها في الفاتر، بل التأثير في الفاتر والحار متساويان لكن لما كان الفاتر في الأصل بارداً بالنسبة إلى الحار فلو دفع من حرارة الإضافية بالنسبة إلى البارد مثلما دفع من الحار نظر فيه البرودة أكثر من الحار مثلاً لو أسقط الخمسة من العشرة والألف يصير التفاوت في العشرة فاحشاً خلافاً للألف، ولو سلم أنَّ الفاتر يتأثر من البارد وأكثر من تأثر الحار قلنا الحار يتأثر من الآخر أكثر من تأثر الفاتر عن الآخر كما لا يخفى، ففي بعض الصور يتأثر القريب عن الاعتدال أكثر من الخارج البعيد، وفي بعضها على العكس وأما تأثرهما عن المقررات بينهما فالظاهر أنَّه على هذا القياس ـ تأمل حق التأمل وأنصف. كذا في الحاشية.

(1) **في المخطوطة (ج) محال كذا قالوا وفيه نظر. (المحقق).**

(2) **في المخطوطة (ج) فيقدر. (المحقق).**

(3) **في المخطوطة (ج) من بين. (المحقق).**

(4) ما ذكر يدلُّ على أنَّ جلد الأصابع جزء من جلد الراحة، وجلد الراحة جزء من جلد الكف فتفكر في كيفيته ووجه صحته ومقتضاها ثم ارجع إلى الكيفيات. كذا في الحاشية.

جلد أنملتها[1]، كان كل من تلك الأعضاء أعدل مما دونها على الترتيب، ومدركات تلك القوة الكيفيات الأربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغيرها[2] أيضاً من الخفة والثقل والملاسة والخشونة والصلابة واللين، وقيل[3]: لها مدركات أخرى كالهشاشة واللزوجة[4][5] وتفرق الاتصال[6]، وقيل: إنَّ الإحساس بهذه على وجه التبعية وكذا بالصلابة واللين، وقيل إنَّ قوة اللمس خمس قوى الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الخفيف والثقيل والحاكمة[7] بين الأملس والخشن والحاكمة بين الصلب واللين، ومنهم من جعلها أربعاً وأسقط الحاكمة بين الخفيف والثقيل.

[والذوق] وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللِّسان تدرك[8] الطعوم بواسطة الرطوبة اللعابية العذبة التي

---

(1) الأنامل جمع أنملة بلغاتها التسع الحاصلة من ضرب حركات الهمزة في حركات الميم وهي من الأصابع ما فيه الظفر كذا في القاموس. عصام. كذا في الحاشية.

(2) **في المخطوطة (ج) وغيرها من الخفة. (المحقق).**

(3) **في المخطوطة (ج) وقيل إنَّ لها. (المحقق).**

(4) اللزوج هو الذي يسهل تشكيله بأي شكل أريد ويصعب تفريقه بل يمتد متصلاً، والهشّ هو الذي يسهل تفريقه ويصعب تشكيله، شرح حكمة العين. كذا في الحاشية.

(5) **في المخطوطة (ج) اللزوجية. (المحقق).**

(6) **في المخطوطة (ج) الإيصال. (المحقق).**

(7) **من «والحاكمة» إلى «أربعاً» لم يذكر في المخطوطة (ج). (المحقق).**

(8) **في المخطوطة (ج) يدرك. (المحقق).**

تتكيف[1] بكيفية الطعم الوارد، أو لا تتكيف[2] بل تمتزج[3] بها الأجزاء اللطيفة من ذي الطعم وتغوص في العصب المذكور فتدرك[4] ما فيها من الطعوم[5] على الاحتمالين، وهي أتمّ[6] الخمسة للحيوان بعد قوة اللمس وأشبه القوى بهما[7] لتوقف إدراكها على المماسة أيضاً، حتى أنَّ بعضاً من الأوائل أرجع الكيفيات المذوقة إلى الملموسات فلذلك أعقبها[8] بها، وما يدرك بهذه القوة هي الطعوم التسعة وما يتركب منها.

[والشم] هي[9] قوة منبثة في الزائدتين[10] من مقدم الدماغ الشبيهتين بلحمتي[11] الثدي تدرك الروائح بتوسط الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة، ولا يفتقر إدراكها إلى مماسة الجرم الموضوع للرائحة كما في الحاستين الباقيتين[12]، نعم[13] تحتاج إلى انفعال

---

(1) في المخطوطة (ج) يتكيف. (المحقق).
(2) في المخطوطة (ج) يتكيف. (المحقق).
(3) في المخطوطة (ج) يمتزج لها. (المحقق).
(4) في المخطوطة (ج) فيدرك (المحقق).
(5) وهي المرارة والحراقة والملوحة والعفوصة والقبض والحلاوة والحسوسة والتفاحة والحموضة ثم يحصل بسبب التركيب أنواع لا يحصى. شرح عقائد تفتازاني. كذا في الحاشية.
(6) في المخطوطة (ج) أهم. (المحقق).
(7) في المخطوطة (ج) بها. (المحقق).
(8) في المخطوطة (ج) عقبها. (المحقق).
(9) في المخطوطة (ج) وهي. (المحقق).
(10) في المخطوطة (ج) زائد في مقدم. (المحقق).
(11) في المخطوطة (ج) بحلمتي. (المحقق).
(12) في المخطوطة (ج) السابقتين. (المحقق).
(13) في المخطوطة (ج) ثم. (المحقق).

الهواء المتوسط بتلك الرائحة، وقيل بل يتحلَّل من ذي الرائحة[1] جزء[2] لطيف يختلط بالهواء فيصل إلى الخيشوم فتدرك برائحته وَرُدَّ بأنَّه قد تصل الرائحة من مسافة بعيدة ربما يكون ذو الرائحة صغيراً بحيث لا يمكن أن يتحلَّل منه شيء ما يشغل تلك الأحياز الكثيرة، فقد حكي أنَّ الرخمة انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيفة من حرب وقع بين اليونانيين، ودلهم على انتقالها من تلك المسافة عدم كون الرخمة في تلك الأرض إلا في نحو هذا الحد من المسافة، وقد يقال لعلَّ المتحلل منه أجزاء صغار جداً يختلط بجميع تلك الأجزاء الهوائية، والاستبعاد لا يكفي في أمثال هذه المطالب، وبمثل ذلك يدفع ما يقال لو كان كذلك لانعدم القدر القليل من ذي الرائحة بعد مدة مديدة، وإنَّما قدم الشمّ لأنَّ الاحتياج[3] إليه

---

(1) كذا في المطارحات وشرح التلويحات وفيه نظر، لأنَّ الشم إن كان يتحلل الأجزاء من ذي الرائحة ووصولها إلى الخيشوم فظاهر توقفه على مماسة ذي الرائحة، وإن كان بتكيف الهواء فكذلك توقف على وصول الهواء الذي هو ذو الرائحة إلى الخيشوم، ولا يمكن أن يُراد عدم التوقف على مماسة الموضوع الابتدائي لأنَّ اللمس أيضاً كذلك فإنَّا نحس بالحرارة من النار الموضوعة بقربنا. كذا في الحاشية.

(2) من «جزء» إلى «تصل الرائحة» لم يذكر في المخطوطة (ج). (المحقق).

(3) إثبات الاحتياج بالنسبة إلى البصر محل تأمل، لأنَّ الاحتراز عن المهلكات من السباع والأفاعي والعقارب والحيات بل من الخصوم الإنسانية أيضاً في الحرب والضرب والرد والهرب مع كثرتها إنَّما يحصل به، وكذا الاحتراز عن السقوط في الأنهار المهلكات والدخول في المياه والبخار المفروقات إنَّما يكون به هذا في دفع المضار، وأما في جلب المنافع فأكثر من أن يحصى، ولم ينقل من الشم شيء في هذا الباب، نعم قد يشم شيء من الروائح لتقوية

أكثر في بقاء البدن من الأخيرين[1]، إذ[2] من المشمومات له كيفية شمية يُستدل عليها برائحته[3] ولذلك قال[4]: هذه القوة أعمّ القوى بعد الذوق[5] واللمس، قالوا: وهذه القوة في هذه[6] الطير وكثير من الحيوانات قوية وهي في الإنسان ضعيفة جداً، ويشبه إدراك الإنسان الروائح بإدراك ضعيف البصر شبحاً من بعيد.

[والسمع[7]] وهي قوة مرتبة في الروح المصبوب في العصب

= القلب وهذا أيضاً قليل، وما ذكره من أنَّ من المشمومات ما له كيفية سمية فقليل ومدركه أقل من القليل وكثير من الناس غافلون عنه وعن الاستدلال به، وغير معلوم أنَّه وقع مرة في الأيام والدهور، وأمر البصر غير خفي على أحد من دفع المضار وجلب المنافع في الأوطان والأسفار. كذا في الحاشية.

(1) في المخطوطة (ج) الآخرتين. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ج) أو. (المحقق).

(3) في المخطوطة (ج) برائحته فيجتنب منه. (المحقق).

(4) في المخطوطة (ج) كان. (المحقق).

(5) في المخطوطة (ج) اللمس والذوق. (المحقق).

(6) في المخطوطة (ج) هذا الطير. (المحقق).

(7) اعلم أنَّ العبارة في تعريف السمع في شرح التجريد وحكمة العين أنَّه قوة مودعة في العصب المفروش في معقر الصماخ وههنا قال في الروح المصبوب في العصب المفروش ولعلَّه ليس للخلاف فإنَّ الأعصاب مجرى الأرواح فيصح أن يقال: إنَّ القوة التي في الأرواح في الأعصاب أيضاً وكأنَّه للتفنن. قال في الشم إنَّه في زائدتين الدماغ، وفي الذوق إنَّه في العصب، وفي اللمس إنَّه في البدن بواسطة الأعصاب، وههنا في الروح كما ترى، أو قال لصحة كل منهما في موضعه بدون أن يكون اختلاف العبارات في نظره وقصده للتفنن منه، ولعلَّ الوجه هو هذا فإنَّهم لا يلتفتون إلى جانب العبارات كثيراً. وقال في الكتابين أيضاً: المفروش في معقر الصماخ وقال ههنا: المفروش على سطح باطن الصماخ فهو يستلزم السطح أيضاً والقعر والمقعر لا يستلزمان =

المفروش على سطح باطن الصماخ تدرك[1] الأصوات والهيئات العارضة لها التي هي الحروف بتوسط الهواء المتموج بسبب قرع أو قلع عنيفين، إذ بالقرع ينضغط الهواء فينفلت[2][3] من بين الجسمين بشدة وبالقلع يتلوح بينهما بعنف فيتموج فينتهي تموجه إلى الهواء المجاور للصماخ، ويتموج نحو تموجه فيقع على جلدة مفروشة على عصبة مقعّرة كمد الجلد على الطبل فيحصل طنين[4] تدركه القوة، وتحقيق البحث يستدعي بسطاً لا يحتمله هذا المختصر، ولعلَّ تقديم[5] السمع على البصر لشرفها بمدخليتها التامة في استفادة العلوم، ولأنَّ انتفاءها خلقة يستلزم فوات النطق الذي هو أظهر خواص الإنسان فإنَّ الأصم البلادي يكون أبكم، وأما الاحتياج إليهما في بقاء البدن[6] فلعلهما على السواء.

= السطح الظاهر كما يقال في قعر البئر وسطحه مقعر، وإن كان قد يطلق المقعر في مقابل السطح الظاهر كما يقال في مقعر الفلك في مقابل محدبه الذي هو سطحه الظاهر، والصماخ إن كان عبارة عن جلدة محدودة وكأنَّ القوة عبارة البقية التي هي الأذن فلا فائدة. ثم يحتمل أن يكون في الجلد أو في البخار الذي في جوفه محتسب فيه أو في العصبة التي تحت البخار الذي فيكون المحتبس دليله يتوجه إلى وصول الصوت إليها كما هو في الهواء الخارج عن الأذن والداخل فيه إلى الطبل، وما رأيت من أحد تفصيله وتعيينه إلى الآن وبقيت متردداً فتأمل حتى يأتيك اليقين. كذا في الحاشية.

(1) **في المخطوطة (ج) مدرك. (المحقق).**

(2) يقال كان الأمر فلتة أي بلا تدبر (صحاح) وتفلت وانفلت بمعنى واحد.

(3) **في المخطوطة (ج) فينقلب. (المحقق).**

(4) طنين صوت الذباب.

(5) مثل هذا الوجه للتقديم في البصر أيضاً ومثل وجه تقديم الشم يوجد في السمع بالنسبة إليه. كذا في الحاشية.

(6) **في المخطوطة (ج) الإنساني. (المحقق).**

[والبصر] وهو قوة مرتَّبة في الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين المتلاقيتين[1] أو[2] المتقاطعتين حسب اختلاف المشرحين المفترقتين بعده[3] إلى العينين، تدرك الأضواء والألوان بالذات بواسطة انطباع صورها في الرطوبتين الجليديتين، وتؤدي صورة واحدة إلى الملتقي[4]، وذلك التأدي ضروري وإلا لرأى الشيء الواحد شيئين لانطباع صورة منه في كل من الجليديتين[5]، كذا قالوا وأقول: هذا منقوض بالسامعة، واشترطوا توسط[6] الجرم الشفاف وهو الذي لا يحجب ما وراءه عن الأبصار كالهواء والماء والبلور وما يجري مجراها، وقيل يحتمل أن يكون ذلك الشفاف واقعاً لا مدخل له[7][8] في الإبصار، وأقول: تفصيله أنَّ انتفاء الكثيف ظاهر الاشتراط، ولما استحال الخلاء فيجب أن يكون ذلك المتوسط شفافاً، وأما مدخليته في الإبصار فلا يظهر بذلك لجواز أن[9] يكون ما هو[10] شرط الإبصار انتفاء الكثيف،

---

(1) في المخطوطة (ج) المتلاقين. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ج) و. (المحقق).

(3) أي بعد التلاقي أوالتقاطع. كذا في الحاشية.

(4) في المخطوطة (ج) الملتقي يتأدى الروح الحامل لها ويحتمل أن يكون ذلك بحدوث صورة أخرى مثلها فيه وذلك. (المحقق).

(5) أي منسوبتين إلى الجليدتين.

(6) في المخطوطة (ج) بواسطة. (المحقق).

(7) لأنّه يحجب ما وراءه.

(8) في المخطوطة (ج) لم يذكر. (المحقق).

(9) في المخطوطة (ج) بأنْ. (المحقق).

(10) في المخطوطة (ج) لم يذكر من «ما هو» إلى «يكون». (المحقق).

وتوسط الشفاف إنَّما يكون لضرورة امتناع الخلاء فافهم[1].
وقيل سبب الإبصار خروج شعاع من الحدقة[2] يمتد إلى البصر ليلاقيه ويصير ذلك الخارج من الرائي كيد اللامس يدرك ما أصابه، ويسمون[3] أصحاب الشعاع كما يُسمّى الذاهبون إلى الأول أصحاب الانطباع والطبيعون، ومقدمهم وهو أرسطاطاليس على الأول والرياضيون ومنهم أفلاطون على الثاني، وللفريقين حجج ومناقضات ولأجلها ذهب الفارابي في رسالة الجمع بين رأي أرسطو وأفلاطون إلى أنَّ غرض كل منهما التنبيه على هذه الحالة الإدراكية وضبطها بضرب من التنبيه لا حقيقة خروج الشعاع[4] ولا حقيقة الانطباع، وإنَّما اضطر إلى إطلاق اللفظين لضيق العبارة، وهذا قريب[5] مما اختاره المصنف من أنَّ الإبصار إنَّما هو بإضافة إشراقية بين النفس والمبصر مشروطة بالمقابلة وارتفاع الموانع.

[وللنفس قوى[6] من مدركات] أي آلات للإدراك كما مرّ،

---

(1) إشارة إلى أنَّ اشتراط مثل هذا ينفى أولاً.

(2) سواد العين.

(3) **في المخطوطة (ج) والذاهبون إلى ذلك يسمون. (المحقق).**

(4) يعني كل واحد من الفريقين أرادوا نفي ما قال به الآخر ففرض أصحاب الشعاع نفي أنَّه ليس بانطباع لا إثبات حقيقة خروج الشعاع وغرض الآخر عكسه. كذا في الحاشية.

(5) وجه القرب أنَّ الإضافة لا هذا ولا ذاك كما قال الفريقين، لكن المصنف أثبت شيئاً هو الإضافة بخلافهم. كذا في الحاشية.

(6) القوة الباطنة إما مدركة أو معينة على الإدراك، والمدركة إما مدركة للصور أو مدركة للمعاني، والمعينة على الأول حافظة أو متصرفة، والحافظة إما حافظة =

فإنَّ المدرك حقيقة هو النفس والمراد ما يشمل آلة الإدراك والحفظ[1] ليشمل الخيال والحافظة **[باطنة]** باعتبار محالها أو مدركاتها كما مر، **[كالحس المشترك]** وهي قوة مرتبة في التجويف الأول من الدماغ يدرك بها صور المحسوسات بأسرها، ولذلك سُمِّيت بالحس المشترك كما أشار إليه بقوله **[الذي هو بالنسبة إلى الحواس الخمس كحوض تنصب فيه أنهار خمسة]** فإنَّ الأعصاب المؤدية للحواس الظاهرة كلها ثابتة من محلها، فكأن تلك الحواس بأسرها متشعبة منها، فإذا ارتسم في واحد منها صورة تأدت إليها فأدركتها بعد غيريتها[2] عنه، وحيثما أطلق تأدي الصورة فإنَّما هو بتأدي الروح الحامل للصورة[3] أو بحدوث مثل تلك الصورة في المتأدى إليه لا بانتقال الصورة بعينها فإنَّها عرض يستحيل انتقاله، والدليل[4] على وجود تلك القوة أنَّ النائم يشاهد

= للصور أو للمعاني، وهذا لا دلالة فيه على الحصر فلا شك في احتمال وجود غيرها لكنا لم نجد نأمن أنفسنا إلا خمسة بعدد الحواس الظاهرة، والغرض من التقسيم ضبط ما. محاكمات كذا في الحاشية.

(1) فيكون الحفظ حينئذٍ في العقل فافهم كذا في الحاشية.

(2) **في المخطوطة (ج) غيبتها. (المحقق).**

(3) **في المخطوطة (ج) للصورة بعينها. (المحقق).**

(4) قوتا التصور الجزئي هما الحس المشترك والخيال، وقوتا التصديق الجزئي الوهم والذاكرة، وإنَّما كان للقوة الأخرى وهي المتخيلة الفعل والإدراك لأنَّ التصرف فيما لا شعور به محال، وإذا لم يكن عندها معنى ولا صورة فكيف يتركب وماذا تركب، وبهذا تبيّن فساد حكم ما حكم بأنَّها يعقل ولا يدرك، وليس من شأن هذه القوة بالطبع أن يكون عملها منتظماً بل النفس هي التي استعملتها على أي نظام تريد فإن استعملتها بواسطة القوة الوهمية سُمِّيت متخيلة، وإن استعملتها بواسطة القوة العقلية سُمِّيت متفكرة سواء استبد العقل

صوراً جزئية لا وجود لها في الخارج، وتلك المشاهدة ليست بالحواس الظاهرة لاختصاص إدراكها بالموجود الخارجي، ولأنَّها لو كانت بها لأدركها في اليقظة كل سليم الحس[1]، كيف[2] والحواس الظاهرة معطلة في النوم، ولا بالعقل لما عرفت من أنَّه لا تنطبع فيه الأمور المقدارية، فهي إذن بقوة باطنة هي[3] المراد بالحس المشترك.

[وهو الذي يشاهد صور المنام معاينة[4] لا على سبيل التخيل] حتى أنَّه لا تفرق في النوم بين ما نشاهده فيه وبين ما نشاهد في اليقظة، ومقتضى[5] هذا أنَّ ما يدرك على سبيل التخيل[6] غير مدرك بها، وقد صرَّح في غير هذه الرسالة بأنَّ[7]

لذلك التوسط أو كان استعمال النفس لها بواسطة العقل والوهم معاً، بمعنى أن يكون العقل مستعيناً في استعمالها بالوهم. شرح تلويحات. استبد فلان بكذا أي تفرد واستقل. كذا في الحاشية.

(1) **في المخطوطة (ج) الحس المشترك. (المحقق).**

(2) والحواس لا يدرك أنفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها. شرح تجريد. كذا في الحاشية.

(3) **في المخطوطة (ج) هي الحس المشترك. (المحقق).**

(4) **في المخطوطة (ج) معاينة في النوم لا على سبيل التحصيل حتى أنَّه لا تهرق النوم. (المحقق).**

(5) هذا ممنوع بل اللازم أنَّ القوة المدركة للصور المشاهدة للنائم في المنام لا على سبيل التخيل هو الحس المشترك لا يلزم من ذلك أن لا يكون مدركاً لها على سبيل التخيل أيضاً، الا ترى أنَّه مدرك الصور المشاهدة والمتخيلة في اليقظة عند الجمهور كما سيجيء. غياث. كذا في الحاشية.

(6) **في المخطوطة (ج) التحليل. (المحقق).**

(7) **في المخطوطة (ج) بأنَّ الإدراك. (المحقق).**

ذلك الإدراك بالخيال، قال في الألواح[1]: وأما الخيال فلا يشك فيه بما يتخيل من الملموسات والمبصرات والمذوقات وغيرها، فيدلُّ على أنَّ صور جميع المحسوسات تبقى فيه زماناً، وأما الحس المشترك فيظهر[2] بما يفرق بين ما نتخيله وبين ما نشاهده معاينة في المنام[3] أو عند غموض[4] طويل، فإنَّه لو كان المشاهدة بالخيال لكان كل متخيل مشاهداً، فإذن هذا الذي يشاهد الصور من جميع المحسوسات هو الحس المشترك، ومثله في الإشراق وكلام غيره مشعر بخلافه، كيف والخيال حافظ للصور فلا يكون مدركاً لها على قواعدهم[5]، بل كيف ولو كان كذلك لكان الصور المخزونة في الخيال متخيلة دائماً، ويمكن أن يقال إنَّ اختلاف الصور المتخيلة والمشاهدة في المنام لا يدلُّ على

---

(1) في تصريح عبارة الألواح بأنَّ الخيال يدرك الصور المتخيلة تأمل، فإنَّ لفظ يتخيل إن كان لازماً فلا تصريح فيما ذكره أصلاً، وإن كان متعدياً يحتمل أن يكون مبنياً للمفعول، وحينئذٍ لا يدلُّ على ما ذكره أصلاً كما لا يخفى. غياث الدين. كذا في الحاشية.

(2) **في المخطوطة (ج) فنظر. (المحقق).**

(3) يحتمل أن يكون قيد المتخيل والمشاهد معاً، فيكون مدار الاستدلال على الفرق بين المشاهدة المنامية والتخيل المنامي، فيطلب الفائدة في اعتبار المنامية لم لا يكون الاستدلال بمطلق الفرق بين المشاهدة والتخيل في اليقظة أو في المنام، فإنَّ الفرق ثابت في اليقظة أيضاً، ويحتمل أن يكون قيد المشاهدة فقط ويكون التخيل مطلقاً فهو أيضاً طالب وجه التقديم، ثم اعتبار قيد غموض طويل لو وجد له فائدة لعلّها يكفيها ههنا أيضاً فتأمل. كذا في الحاشية.

(4) ممنوع لم لا يجوز أن يكون الإدراك شرط مثل توجه النفس والتفاتها كما ذهب إليه جمع. منصور. كذا في الحاشية.

(5) عند الأطباء الحس المشترك والخيال قوة واحدة. كذا في الحاشية.

اختلاف مدركها[1] لجواز أن يكون مدركه[2] الحس المشترك[3]، وإنَّما[4] يتراءى معاينة حال النوم لتعطل الحواس الظاهرة وعدم مزاحمة مدركاتها[5]، فتلتفت النفس إليها بالكلية فينكشف انكشافاً تاماً، وأما في اليقظة فالصور الحسية تزاحمها فإنَّها في ذاتها أظهر والنفس إلى الاعتناء[6] باستعمال الحواس الظاهرة ما دامت صالحة لذلك أميل، فما دامت في اليقظة فمدركاتها أجلى عندها، فإذا تعطلت كان مدركات القوى الباطنة أجلى، وكلما كان ذلك التعطل أقوى كان ذلك الجلاء أتمّ اللهم إلَّا أنَّ النُّفوس القوية[7]، التي لا يشغلها[8] شأن عن شأن، فإنَّه يقع لهم في اليقظة مع سلامة الحواس ما يقع لغيرهم في المنام بل ما ليس في وسع غيرهم أصلاً، هذا ولك[9] أن تدقِّق النظر فتقول: ليس مراد[10]

(1) في المخطوطة (ج) مدركهما. (المحقق).
(2) في المخطوطة (ج) مدرك لها. (المحقق).
(3) فيه تسليم لما ادعاه من إثبات الحس المشترك فالأولى أن يقال بدل الحس المشترك الخيال تأمل. كذا في الحاشية.
(4) في المخطوطة (ج) دائماً. (المحقق).
(5) في المخطوطة (ج) مدركاً بها. (المحقق).
(6) في المخطوطة (ج) الاعتناء باستعمالها. (المحقق).
(7) إشارة إلى مرتبة النبوة. كذا في الحاشية.
(8) أي لا تمنعها صفة عن صفة وقصة عن قصة إذ المنع لازم للشغل. كذا في الحاشية.
(9) لا يخفى عليك ما في هذا الكلام فإنَّ النائم قد يتخيل أموراً كما يشهد به الوجدان ولذلك أضربنا عنه إلى أنَّ مدركها المتخيلة بقولنا ولك أن تدقِّق النظر. كذا في الحاشية.
(10) وتوجيهه أن يقال المراد بالملموسات والمبصرات والمذوقات في قوله: بما يتخيل من الملموسات إلا ما يتعلق به الإحساس بتلك الحواس =

الشيخ بما ذكره إسناد إدراك الصور غير المشاهدة إلى الخيال، بل غرضه أنَّ تلك الصور تدركها المتخيلة بسبب انحفاظها في الخيال ووجودها فيه، فيكون حاصل الاستدلال[1] أنَّا ندرك ما أحسسنا به من الصور بعد غيبوبتها عن الحواس الظاهرة إدراكاً على سبيل التخيل[2]، فلا بدَّ من انحفاظها في قوة ما وإلا لم يكن إدراك تلك الصور بعينها، وإسنادهم التحليل والتركيب إلى المتخيلة لا ينافي ذلك، أي إسناد إدراك الصور إليها بل ربما يستلزمه فتدبر فلعلَّ الحق لا تجاوزه.

[ومن الحواس الباطنة الخيال] وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الأول من الدماغ، **[وهو خزانة الحس المشترك تبقى فيه الصور]** المحسوسة بها **[بعد زوالها عن الحواس]** أي الظاهرة والحس المشترك، وإنَّما جعله خزانة الحس المشترك فقط مع أنَّ مدركات جميع الحواس الظاهرة تخزن[3] فيها لأنَّ محسوسات

= بالفعل ويستنبط العينية بتلك الحواس من قوله، فيدلُّ على أنَّ صور جميع المحسوسات يبقى فيه زماناً كما هو ظاهر السياق، فيؤول حاصله إلى ما ذكر وإنَّما عين المتخيلة بكونها مدركة لها وإن لم يصرّح به لأنَّه لا يمكن إسناده إلى غيرها، فيجب العمل عليه ليصحّ كلامه على أنَّ لفظ التخيل قد يشعر بذلك إذ الظاهر أنَّ التخيل فعل المتخيلة. كذا في الحاشية.

(1) أي الاستدلال المنقول عن الألواح. كذا في الحاشية.

(2) لكن قوله لو كان المشاهدة بالخيال كان كل التخيل مشاهداً ظاهراً في أنَّ مراده بمعنى غلبته الإيراد من أنَّ الحس مدرك فيبقى الإيراد غير مدفوع إلا أنَّ المراد أنَّه يلزم أن يكون كل متخيل مشاهداً لأنَّه مخزون وخزينته هي الخيال لا أنَّ التخيل من الخيال. كذا في الحاشية.

(3) **في المخطوطة (ج) تختزن. (المحقق).**

الحواس الظاهرة لا تصل إليه إلا بعد وصولها إلى الحس المشترك وتأديتها منه إليه، وأيضاً الحواس الظاهرة لا تدركها بسبب الاختزان بالخيال، فإنَّ إدراكها إياها يحتاج إلى إحساس جديد من خارج بخلاف الحس المشترك، وتفصيل[1] الدليل على وجود هذه القوة أنا إذا شاهدنا صورة ثم ذهلنا عنها ثم شاهدناها مرة أخرى نحكم عليها بأنَّها هي التي شاهدناها قبل، فلو لم تكن تلك الصورة محفوظة لم يكن هذا الحكم كما لو صارت منسية.

[**ومنها القوة الفكرية**[2] **التي بها التركيب**] بين الصور بعضها مع بعض، وبينها وبين المعاني، وبين المعاني بعضها مع بعض. [**والتفصيل**] بالتفصيل السابق كما يتصور إنساناً ذا جناحين وهذا تركيب الصور، أو فرساً بلا رأس ورجلين وهذا تفصيل الصور، وقس عليه القسمين الأخيرين تفصيلاً[3] وتركيباً. [**والاستنباط**] أي استنباط الصناعات والعلوم في الإنسان وكيفية تسببها لاستنباط الصناعات ظاهرة، وتسببها لاستنباط العلوم إنَّما هو في اقتناص[4]

---

(1) تركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ما له هذه العداوة له وهذه النفرة وتفصيل المعنى عن المعنى كما يقال ما له هذه المحبة ليس له هذه النفرة. غياث. كذا في الحاشية.

(2) المرتبة في البطن الأوسط من الدماغ. كذا في الحاشية.

(3) **في المخطوطة (ج) تركيباً وتفصيلاً. (المحقق).**

(4) من القنص الصيد واقتناص الحد الأوسط لهذه القوة إنَّما هو باستعراض ما في الحافظة ومحاكاتها لمدركات على وجهين، فتارة يحاكي صور المحسوسات وتارة يحاكي الأمر المعقول وربما حاكته بأمر محسوس مناسب ولكل نفس خاصية في هذه المحاكاة ومحاكاتها للماهيات المزاجية. شرح تلويحات. كذا في الحاشية.

الحد الأوسط باستعراض ما في الحافظة من المعاني، هذا ما قالوا، وقالوا أيضاً: إنَّ النفس قد تستعملها بواسطة القوة العقلية حتى أنَّها تستعملها في الترتيب الفكري، واستعمالها بواسطة القوة العقلية إما مفردة أو بمداخلة الوهم، وقد تستعملها بواسطة قوة الوهم[1] فقط، وأنت خبير بأنَّ استعمال النفس لها بواسطة القوة العقلية[2] إنَّما تتصور بأن تستعملها أولاً في جزئيات الصور والمعاني فينتزع[3][4] بها منها المشخصات، وتأخذ النفس بالقوة العقلية منها المعاني الكلية أو بأن تحاكي تلك المعقولات بالجزئيات[5] المدركة بها[6]، فإنَّها قوة جسمانية لا تصير بنفسها آلة في إدراك الكليات[7] كما عرفت، فتفطن ذلك كيلا تزل بظواهر الألفاظ.

---

(1) وحينئذٍ يكون متخيلة. كذا في الحاشية.

(2) وحينئذٍ يكون متفكرة. كذا في الحاشية.

(3) **في المخطوطة (ج) فينتزع منها. (المحقق).**

(4) انتزاع المشخصات بها لا يستلزم إدراكها الكلي الباقي بعد نزع التشخص فإنَّ نزعها إياها مثل أن يأخذ من ثوب أحد وهو يهرب من بين الثوب ولا يراه ويبقى الثوب في يدنا ويبقى الكلام في أنَّه لم يجوز أن ينتزع العقل الكلي بدون إدراك المشخصات كما ينتزع المتخيلة المشخصات فيما صورت والوهم ينتزع المعاني بدون الإدراك المنتزع عنها من الصورة التمثيل الأخير أنسب، وعلى أيِّ حال، فلا يبقى حاجة إلى الفكرية ولا يظهر ما فعلها الخاص خصوصاً في التركيب فإنَّ النفس تدرك إنساناً ذا جناحين كما تدركه بلا جناح بدون الانتقال من موجود فتأمل. كذا في الحاشية.

(5) محاكاة المعقولات بالجزئيات لا يستلزم المحاكي بالجزئيات ولا إدراك المحاكى عليه بالكليات. كذا في الحاشية.

(6) **في المخطوطة (ج) بها قوة. (المحقق).**

(7) لأنَّها متعددة والمعاني الكلية غير متعددة كذا في الحاشية.

واعلم أنَّ هذه القوة متحركة دائماً لا تسكن في النوم اليقظة أصلاً، ومن شأنها محاكاة المدركات المحسوسة والمعقولة، وربما حاكت الكيفيات المزاجية، كما أنَّ السودائي يرى في المنام الأدخنة والصفراوي الأصفر والدموي النيران والبلغمي المياه والثلوج، ولذلك يُستدل الأطباء بالمنامات على الأمزجة، ولكل نفس خاصية في تلك المحاكاة، فربما حاكته بأمر يحاكيه غيرها بأمر آخر، ولذلك كان تعبير الرؤيا[1] يختلف

---

(1) الرؤيا انطباع الصورة المنحدرة من أُفق المتخيلة إلى الحس المشترك، والصادقة منها إنَّما يكون اتصال النفس بالملكوت لما بينها من التناسب عند فراغه من تدبير البدن أو في فراغ فيتصور بما فيها ممَّا يليق من المعاني الحاصلة هناك، ثم إنَّ المتخيلة يحاكيه بصورة يناسبه فترسلها إلى الحس المشترك فيبصر مشاهدة ثم إن كانت شديدة المناسبة لذلك المعنى بحيث لا يكون التفاوت إلا بالكلية والجزئية استغنت عن التعبير وإلا احتاجت إليه.
تفسير قاضٍ في سورة يوسف الموافق لسابقه أن يقول: وذلك قد يعبّر الرؤياويين بأمر واحد بأن يكون المحكي عنه أمراً واحداً أو يكون اختلاف الرؤياويين من خصوصيات الأنفس كما أنَّ كل قوم يحاكي أمراً واحداً بلسانه عربياً أو فرسياً تركياً أو هندياً، فقوله فربما حاكته إلى آخره يثبت المرادفة بين الرؤياويين ، وقوله ولذلك يعبر إلى آخره يثبت الاشتراك بينهما فيكون حاصل التعليل تعيين الترادف بالاشتراك ذهناً وبالعكس خارجاً، ولا يتمّ الاستدلال ونسبة قوله وكل نفس إلى آخره إلى المعنيين على السواء إليهما يُراد وحداناً أو معاً، فالأولى ترك فلذلك من البين وعطف الثاني على السابقة ويكون كلاهما متفرعاً على سابقهما فلعلَّه قد يختلف تعبير نفس واحدة باختلاف الأوقات والأحوال أيضاً كما يختلف حال شخص بحسبها بأنَّه قد يفصل في كلامه وقد يحمل وقد يوجز وقد يُطنب ، فلا يمكن أن يقال يلزم ممَّا ذكره في ذكرته أيضاً وجه توهم اللزوم أنَّه لما عبَّر ما رآه أحد الرائيين يعبّر ما عبَّر به رؤيا الآخر، فهذا الرائي إذا رأى ذلك المعبر عنه يراه بصورة أخرى فتختلف هذه الرؤيا الثانية برؤيا الآخر والمعبر عنه واحد وجه عدم اللزوم أنَّه يجوز أن =

باختلاف الأشخاص، ولا بدَّ فيه من حدس تام، وقد تحاكي الشيء بضده، فإنَّ الضدين يجتمعان في الحس المشترك في الأكثر، فربما ينتقل من أحدهما إلى الآخر كما أنَّ البكاء في الرؤيا معبّر بالفرح والموت بطول العمر إلى غير ذلك مما يعرفه أهله.

[ومنها الوهم] وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الأوسط من الدماغ، تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كإدراك الشاة معنى في الذئب والولد[1] به يهرب عن الأول ويعطف على الثاني، وهي سلطان القوى الحسية، والدليل على وجود هذه القوة أنَّ المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات مدركة، وذلك الإدراك لا يكون بالحواس الظاهرة وهو ظاهر ولا بالحس المشترك لأنَّها لا تدرك إلا المحسوسات كما مرّ، وليس مما تدركه النفس بذاتها إذ لا تنطبع فيها صور الجزئيات المادية، وأنت خبير بأنَّه لم يتبين أنَّ الحس المشترك لا يدرك ما سوى الصور ولا هو بين، بل إنَّما يبين[2] أنَّه يدرك الصور وذلك لا يستلزم عدم إدراك ما سواه[3] والتمسك بأنَّ الواحد لا يصدر منه[4] إلا الواحد لا يتمّ[5] ههنا

= يختلف من الشخص بأن يقصد من كلام واحد تارة هذا وتارة ذاك. كذا في الحاشية.

(1) **في المخطوطة (ج) والولدية. (المحقق).**

(2) **في المخطوطة (ج) بين. (المحقق).**

(3) **في المخطوطة (ج) سواها. (المحقق).**

(4) **في المخطوطة (ج) عنه. (المحقق).**

(5) لأنَّ كونه واحداً حقيقياً غير مسلم كيف وأنَّه عندهم مدرك لمدركات جميع الحواس الظاهرة. كذا في الحاشية.

[وهو] أي الوهم[1] **[الذي ينازع[2] العقل في قضاياه]** فإن قلت: الحاكم هو العقل كما تقرّر عندهم، فكيف ينازع الوهم العقل في أحكامه، والمنازعة إنَّما تتصور لو كان له حكم، قلت: ذكر المحقق الطوسي في «نقد المحصل»[3] أنَّ لا شيء من الحواس

---

(1) **في المخطوطة (ج) الوهم هو الذي. (المحقق).**

(2) فإن قلت: الوهم إنَّما يدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات والعقل مدرك الكليات، فكيف يقع التعارض بينهما إنَّما يقع لو كان بينهما مدرك مشترك، قلت مدرك الجزئيات والكليات هو النفس إلا أنَّ إدراكها للجزئيات بآلة الوهم والكليات بالقوة العقلية لكن ألفها بالحس والوهم ومدركاتها أكثر، فكثيراً ما يحكم على المعقولات المجرّدة أحكام المحسوسات، فلا جرم أن يقع في الغلط والمعارضة بين الوهم والعقل من انحداث النفس إلى استعمال آلة الوهم دون العقل أو العكس. محاكمات. كذا في الحاشية.

(3) حاصل الجواب أنَّ ما ذكرت موافق لما في نقد المحصل، ولكن اعترض عليه بأنَّ الشيخ في الشفاء أطلق الحاكم على الحواس كما نقل، وقال أيضاً في «الشفاء» في صفة الوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكماً ليس فصلاً بل تخييلاً فالمقصود جواباً، إما هذا الأخير من أنَّ المراد من الحكم هو الحكم التخييلي لا العقلي أو أنَّ الشيخ حكم وأطلق الحاكم، ونحن على أثره فإنَّه رئيس القوم وقوله سند، فيحكم بأنَّ الوهم حاكم على أثره وذكر كونه تخييلياً بعده لإصلاح كلام الشيخ إن أورد عليه أيضاً فإنَّه لا تقليد في العقليات. وحاصل كلام الشارح بقوله: أقول ظاهر أنَّ الحكم إلى آخره عدم القول بالغاً حاكم تخييلي أيضاً، بل هي آلات وحاصل الإيراد المذكور بعده بقوله فإن قلت فلا يكون إلى آخره يكون إيراداً على ما ذكره الشارح بأنَّها آلات محضة، فالجواب عنه بقوله قلت: تلك الحيوانات إلى آخره يخالف على ما أسسه أولاً إيراداً على الشيخ في القول بالحكم التخييلي بقوله أقول ظاهر إلى آخره كما أنَّ الإيراد بقوله فإن قلت: فلا يكون إلى آخره يخالف على إيراده الأول على منازعة الوهم للعقل بأنَّ المنازع يكون حاكماً والوهم ليس بحاكم، وكلام الشارح بقوله أقول ظاهر إلى آخره يوافقه، فالإيراد على هذا يكون إيراداً عليه فيخالف كلاماً أولاً وآخراً، وكذا في كلام الشارح فإنَّ في أوله سلب الحكم =

بحاكم، وقيل عليه إنَّ الشيخ في «الشفاء» أطلق الحاكم على تلك الحواس فإنَّه قال بعد بيان تفاوت الإدراكات في التجرد، وبهذا يفترق إدراك الحاكم الحسي وإدراك الحاكم الخيالي وإدراك الحاكم الوهمي وإدراك الحاكم العقلي، وقال في «الشفاء» أيضاً في صفة الوهم، هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكماً ليس فصلاً كالحكم العقلي ولكن حكماً تخييلياً مقروناً بالجزئية وبالصور الحسية. وأقول: ظاهر أنَّ الحاكم هو النفس فإنِّي أعلم أنِّي المدرك المصدق بقيام زيد مثلاً، كما أنِّي أعلم أنِّي المدرك لزيد كيف لا، وهم جعلوا المدرك نفساً والحواس كلها آلة اعتماداً على ما ذكرنا، فمراد الشيخ من كون تلك القوى حاكمة أنَّها آلة للحكم، كما يطلق عليها المدرك بهذا المعنى، فإن قلت: فلا

= عن الحواس مطلقاً، وفي آخره إثبات التخييلي وفي مثل هذا الخلاف قال السيد: من أنَّ أحد القولين مع قطع النظر عن الآخر، وحاصله أنَّه لا يجتمع المنعات فإما هذا أو ذاك فإنَّه في حواشي شرح حكمة العين حيث قال مصنفها تصور وجودي بديهي ومنع شارحها أو ببداهة الوجود الخاص، إن كان المدعي، من وجوه المطلق مستنداً بأنَّ المطلق جزء من الخاص فدعوى بداهة هذا مستلزم لدعوى المدعي فيكون المدعي مأخوذاً في دليله ثم قال: وعلى تقديم صحته لا يكون جزءاً من الخاص لأنَّه مقول بالتشكيك، فأول منعه على الجزئية وآخره على العارضية. وقال في المنع الأول، هذا مع قطع النظر على المنع الأول وقد فصلنا في حواشينا هناك أنَّ دعوى النقيضين وكذا دعوى شيء ومنعه لا يجتمعان، أما تجويز الطرفين بأن يدعي الخصم أحد الطرفين فيندفع بتجويز الطرف الآخر وإن ادعى الطرف الآخر أيضاً يمنع بتجويز الطرف الآخر كما إذا كنا خالي الذهن عن كتابة زيد وعدمها، فإذا ادعى كتابته قلنا لا نسلم بجواز عدمها، وإن ادعى عدم كتابته قلنا أيضاً لا نسلم بجواز كتابته فاطلب بعض الزوائد من حواشيها هناك. كذا في الحاشية.

يكون للحيوانات العجم الحكم، ومعلوم أنَّ الأفعال الاختيارية مسبوقة بالتصديق بترتب الغاية، قلت: تلك الحيوانات العجم ليس لها الحكم الفصل الواصل إلى حدّ الظن والجزم كما علم من كلام الشيخ، وأدنى مراتب التصديق هو الظن فلا يكون لها التصديق بل لها الحكم التخييلي مثل ما لنا في القضايا الشعرية وذلك كاف في الأفعال الاختيارية، ولا حاجة إلى الظن والجزم، بل قالوا الناس في باب الإقدام والإحجام[1] أطوع للتخييل منهم التصديق[2]، فما اشتهر من أنَّه لا بدَّ في الأفعال الاختيارية من التصديق بترتب الفائدة أريد بالتصديق فيه ما يشمل التخييل فإنَّه قد يسمّى تصديقاً مسامحة كما سمَّاه الشيخ حكماً مسامحة أيضاً، وكما جعلوا الشعر إحدى الصناعات الخمس المؤدية إلى التصديق، وأمثال هذه المسامحات في كلام الحكماء كثيرة فإنَّهم لم يلتفتوا إلى جانب العبارات إلا بقدر ما يتوقف عليه إيصال المعاني الدقيقة إلى المتفطن، ومثل ذلك مما لا يخفى على من له استعداد الفلسفة وأما من ليس له ذلك الاستعداد فلا يُعبأ بشأنه بل لا يلتفت إليه وكل[3] ميسّر لما خلق له، ثم هذا الحكم التخييلي في الحيوانات أيضاً إنَّما هو لنفوسهم مجردة كانت أو غيرها، فإنَّا كما نعلم أنَّ الحاكم بتلك الأحكام نفوسنا نعلم أنَّ الحال أيضاً كذلك بالحدس الصائب، فالحاكم مطلقاً سواء كان تخييلياً أو عقلياً هو النفس، فمنازعة الوهم العقل إنَّما هو بمعنى أنَّ النفس

---

(1) أحجم عنه: كفّ عنه أو نكص هيبة.

(2) في المخطوطة (ج) للتصديق. (المحقق).

(3) في المخطوطة (ج) فكل. (المحقق).

بذاتها تحكم حكماً وبواسطة استعمالها حكماً مخالفاً له، ولما كان النفس سريع الانجذاب إلى الوهم لفاتة[1] إلى استعمالها فقد لا يتخلص حكم العقل عن الحكم الذي هو بملاحظته[2] **[حتى أنَّ المنفرد بميت في الليل يؤمنه عقله]** الحاكم بأنَّ الميت ينبغي أن لا يخاف منه لأنَّه جماد، والجماد ينبغي أن لا يُخاف منه **[ويخوفه وهمه]** الحاكم بأنَّ الميت ينبغي أن يخاف منه حكماً تخييلياً، غير مبني على دليل وربما يغلب تخويفه على إيمان العقل حتى أنَّه ينزعج[3] منه جداً، **[وهو يخالف العقل في أمور غير محسوسة]** إذ يحكم فيها بأحكام المحسوسات فيغلط[4] مثل حكمه[5] تارة بأنَّ كل موجود غير محسوس.

[حتى أنَّ الذين يتبعون قضاياه[6] ينكرون ما عدا المحسوسات ولم يتفكروا أنَّ عقولهم بل أوهامهم التي بها يحكمون] هذا الحكم وتخيلاتهم ونفوسهم لا تحسّ بل لا يحس من الجسم الذي هو أظهر المحسوسات[7] عندهم **[إلا السطح**

---

(1) من الالتفات صرف الوجه.

(2) **في المخطوطة (ج) بمداخلته. (المحقق).**

(3) ازعاج يقال: أزعجه من مكانه فانزعج، أقلقه وقلعه من مكانه.

(4) أقول ذلك غلط جسماً حقيقة من أنَّ الحكم الوهم لم يبالغ إلى حدّ التصديق إذ حينئذٍ يكون تصوراً ساذجاً لا محالة ولا يمكن أن يصحّ وصفه بالغلط اتفاقاً، ثم كيف يترتب على التصور الساذج إنكار ما وراء المحسوسات على ما أشار إليها المصنف بقوله حتى أنَّ إلى آخره. منصور. كذا في الحاشية.

(5) **في المخطوطة (ج) حكمه بأنَّ. (المحقق).**

(6) **في المخطوطة (ج) قضايا. (المحقق).**

(7) **في المخطوطة (ن) الموجودات. (المحقق).**

الظاهر] والإحساس به أيضاً بواسطة الكيفيات المحسوسة القائمة **[بها دون غيره[1]]** أي ثخنه[2]، فانحصار الموجود في المحسوس ظاهر البطلان بأدنى توجُّه من العقل والخاصة المذكورة للوهم يدلُّ على مغايرتها للقوة العقلية.

[ومن الحواس الباطنة الحافظة] وهي قوة مرتبة في التجويف الأخير من الدماغ، تحفظه مدركات الوهم بحيث لا تحتاج في إدراكها بعد الذهول إلى تجشم[3] إحساس جديد، ونسبتها إلى الوهم نسبة الخيال إلى الحس المشترك، ومما يقع النظر فيه ههنا أنَّ المعنى إذا زال عن الوهم فإن بقي محفوظاً بعد فملاحظته، ثانياً إنَّما هو بالوهم والتذكر بهذا المعنى يتمّ بإدراك وحفظ، ومبدأ الأول هو الوهم ومبدأ الثاني هو الحافظة، وإن زال عن الحافظة فاسترجاعها إنَّما يكون بأن يقبل[4] الوهم بالقوة المتخيلة على ما في الخيال من الصور ويستعرض واحداً واحداً[5] منها ليكون كأنَّه

---

(1) **في المخطوطة (ج) سمكه (المحقق).**

(2) يعني بالثخن ما بين السطحين المحدّب والمقعّر في المجوف وبين المحيط والمركز في المصمت. شرح تجريد. كذا في الحاشية.

(3) **في المخطوطة (ج) تحشم. (المحقق).**

(4) **في المخطوطة (ن) يتوجه. (المحقق).**

(5) ويطلب الوهم العرض من المتخيلة، مطلقاً في طلبه وتعرض المتخيلة واحداً واحداً لا أنَّه يُطلب عرض واحد لأنَّه يستلزم أن يكون إدراكه واحداً واحداً قبل عرض المتخيلة فلا يبقى حاجته إلى عرض المتخيلة وأيضاً يلزم إدراك الوهم الصور لكن يبقى الكلام في عرض المتخيلة الصور، وتصرفها فيها هو إدراك الصور بالصور الجديدة، ثم أخذ الواهمة المعنى المطلوب من هذه الصور الجديدة فإنَّ الحاجة إلى إدراك المتخيلة لِمَ لا يكفي في أخذ المعنى الصور الخيالية ونسبة الوهم إلى المتخيلة والخيال سواء؟ وأيضاً يلزم أن تكون =

يشاهد الأمور التي هذه صورتها[1]، فإذا عرض له الصورة التي أدرك معها المعنى المطلوب، لاح له المعنى كما لاح له خارج، فالتذكر بهذا المعنى يتمّ بتصرف في تلك الصور وإدراك لهذا المعنى واختزان له ومبدأ الأول المتخيلة، ومبدأ الثاني الوهم، ومبدأ الثالث الحافظة، فلا حاجة للتذكر والاسترجاع إلى قوة سادسة، بل تلك القوة تُسمَّى حافظة من حيث صيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستفيدة إياها إذا فقدت كذا قيل. أقول: وأنت تعلم أنَّ التفصيل المذكور يعطي أنَّ الإدراك الثاني إنَّما هو بالوهم سواء كان المعنى باقياً في الحافظة أو لا، فمدخلية الحافظة في الصورة الأولى من حيث توقف ذلك الإدراك عليه، ومدخليتها في الثانية بمعنى اختزان ذلك المدرك فيه، فنسبة التذكر[2] إلى الحافظة دون الوهم ليس بذاك، والمصنف جرى على المشهور من كون المتذكرة هي الحافظة فقال:

[وهي التي يكون بها ذكر] بالضم يختص بالقلبي على

= المتخيلة مدركة أم هو نقل الصور الخيالية من الخيال فيلزم انتقال العرض، وأيضاً قيام العرض بلا محل فإنَّ الصورة المنقلة المعروضة للوهم لم تقم بشيء من الخيال لأنَّها منتقلة عنه ولا بالمتخيلة لأنَّها ليست مدركة أم هو حفظ فمثل السابق لِمَ لا يكفي حفظ الخيال أم أمر آخر من الأفعال؟ فلا بدَّ من تعيينه أولاً وبيان الحاجة ثانياً. كذا في الحاشية.

(1) في المخطوطة (ج) صورها. (المحقق).

(2) لأنَّ التذكر هو الاسترجاع لا الحفظ والاسترجاع إدراك ثان وإن كان مسبوقاً بالحفظ، فالظاهر أن ينسب إلى الوهم أو البيت الحافظة لا الحافظة فقط. كذا في الحاشية.

الأشهر، ويجوز فيها[1] الكسر أيضاً، وبالكسر يختص باللِّسان على الأشهر، ويجوز فيه الضم أيضاً **[سائر الوقائع والأحوال الجزئية]** إذ الكليات خزانتها الجوهر المفارق، ولما كان تغاير الحواس الظاهرة وتغاير محالها ظاهراً لا سترة به لم يتعرض له ونبَّه إجمالاً على تغاير الحواس الباطنة وتغاير محالها بقوله:

[ولكل من الحواس الباطنة موضع من الدماغ يختص به] بمعنى أنَّه لا يكون في ذلك الموضع غيره كما علم من تعيين محالها[2] على ما في التلويحات والنجاة أو لا يكون ذلك الحس في غير ذلك الموضع كما يدلُّ عليه قوله بعد ذلك واختصاصها بمواضعها على المعنى المشهور، وعلى الوجهين[3] يشكِّل ما ذكره في الإشارات من أنَّ محل الخيال هو الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما الجانب الأخير، ومحل الوهم الدماغ كله لكن الأخص بها التجويف الأوسط[4]، وسلطان المتخيلة في الجزء الأول من التجويف

---

(1) في المخطوطة (ج) فيه. (المحقق).

(2) المعنيان متلازمان في هذه المادة كما ظهر بأدنى تفطن. كذا في الحاشية.

(3) إذا كان كل من الحواس الخمس في موضعه ولم يكن في غير موضعه يلزم أن يكون موضع كل واحد منها له لا يغيِّره فيلزم التلازم بين المعنيين، وكذلك تقرير قوله وبذلك عرف تغاير القوى إلى آخره. كذا في الحاشية.

(4) قال في «شرح الإشراق القطبي»: وهذا في التجويف الأوسط والمتخيلة منها في مؤخره، وهذا مخالف لما ذكر ههنا من أنَّ سلطانها في الجزء الأول إذ لا معنى لأن يكون في الأخير وسلطانه في الأول إذ سلطانه يكون حيث يكون. كذا في الحاشية.

الأوسط، إذ على هذا يتوارد بعض تلك القوى على محل واحد[1].

[ويختل ذلك الحس باختلاله مع سلامة ما سواه من الحواس وبذلك عرف تغاير القوى واختصاصها بمواضعها][2] كما شهدت به التجربة، واعلم أنَّه ذكر في «القانون» بعد ذكر الوهم: وهذه القوة الوهمية لا يتعرض لها الطبيب لمعرفتها وذلك لأنَّ مضار[3] أفعالها تابعة لمضار أفعال قوى أخرى

---

(1) هذا دليل قوله: ولكل من الحواس إلى آخره. كذا في الحاشية.

(2) لأنَّه كلما حكم بكل واحد من المواضع الخمس أنَّه خاص بالقوة التي فيه يلزم أن يختص تلك القوة بذلك الموضع إذ لو وجد في موضع آخر أيضاً في ذلك الموضع الآخر مختصاً بالقوة التي قرر أنَّها فيه، وكذا إذا حكم أنَّ كل قوة خاص بموضع يلزم أن يكون ذلك الموضع خاصاً لها إذ لو لم يكن لها توجد قوة أخرى في ذلك الموضع أيضاً فلا يكون تلك القوة خاصة بموضعها المقرّر لها، هذا سواء رجع ضمير يختص إلى موضع الدماغ وضمير به إلى كل من الحواس أو عكس، وسواء قيل إن اختص بمعنى امتاز كما قيل في الكافية في بحث المددي إنَّ معنى واختص بواو امتاز بواو فيكون الخاص فاعل اختص أياً ما كان، فعلى أيِّ حال يتعين أحد الحكمين ويلزم الآخر من الحكم على كل واحد بذلك الحكم كما بيَّن أولاً، ويمكن أن يقال أحد الحصرين يوجد من هذا والآخر من قوله ثانياً وقيل ذلك الحس باختلاله فإنَّه يفهم من اختصاص القوة بذلك الموضع. كذا في الحاشية.

(3) إن أراد أنَّ مضار أفعالها قد يكون بسبب مضار أفعال قوى أخر ممنوع، ولكن هذا لا يكون وجهاً لترك تعرض الطبيب لمعرفتها إذ يجوز أن يكون مضار أفعالها في بعض الأوقات بنفسها لا بتبعية أخرى بسبب سوء مزاج محلها أو فساده، فحينئذٍ يجب أن يتعرض الطبيب ليدفع المرض أو يحفظه، وإن أراد أن مضار أفعالها لا يكون إلا بتبعية مضار أفعال قوى الآخر ممنوع لجواز أن يختل في نفسها بأن لا يدرك المعاني الجزئية أو يغلط فيه بسبب سوء مزاج محله أو فساده في نفسه. كذا في الحاشية.

مثل[1] التخيل والخيال والذكر الذي سنقوله بعد، والطبيب إنَّما ينظر في القوى التي إذا لحقتها مضرة في فعلها كان ذلك مرضاً، فإن كانت المضرة تلحق فعل قوة بسبب مضرة لحقت فعل قوة أخرى وكانت تلك المضرة يتبع سوء مزاج أو فساد تركيب في عضو ما، فيكفيه أن يعرف لحوق تلك المضرة بسبب سوء مزاج ذلك العضو أو فساده حتى يتداركه بالعلاج أو يتحفظ عنه[2]، ولا عليه أن يعرف حال القوة التي إنَّما تلحقها ما تلحقها بواسطة إذا كان قد عرف حال التي يلحقها بغير واسطة. هذا كلامه، وفيه اعتراف بأنَّ طريق التجربة لا يتمشى في الواهمة.

ثم إنَّ المصنف بنى الكلام ههنا على المسامحة واتباع المشهور، فإنَّه حقق في غير هذه الرسالة أنَّ الخيال والواهمة والمتخيلة قوة واحدة لها أفعال متعددة تسمى بحسبها بأسماء مختلفة (فمن حيث يتعلق بها حفظ الصور خيالاً ومن حيث الحكم واهمة)[3] ومن حيث التفصيل والتركيب متخيلة، وذكر[4] أنَّ الدليل على تغاير هذه القوى أن جعل تغاير الأفاعيل[5]، فلا يتم، فإنَّ[6]

(1) تمثيل للقوى.
(2) أي من المرض.
(3) **في المخطوطة (ج) لم يذكر. (المحقق).**
(4) يعني أنَّ تغاير الأفاعيل لو دلَّ على تغاير هذه القوى لدلَّ على تعدد الحس المشترك، والحال أنَّهم لم يقولوا به فتأمل. كذا في الحاشية.
(5) **في المخطوطة (ج) الأفاعل. (المحقق).**
(6) فعل الحس المشترك هو الإدراك فقط، غايته أنَّ أفراد الإدراك متعددة، وههنا يغاير أنواع الأفعال في إدراك الحفظ والتصرف. كذا في الحاشية.

الحس المشترك عندهم أيضاً مدركة لمدركات جميع الحواس الظاهرة وإن كان اختلال[1] البعض مع بقاء الباقي، فعسى أنَّ التجربة لا تفي بذلك لا سيما فيما يتّحد مواضعها أو يتقارب كهذه الثلاثة، فإنَّ اختلال مقدم بطن مع سلامة مؤخره صعب الإثبات كيف وفعل بعضها يتوقف على فعل غيرها كفعل المتخيلة على فعل الخيال والوهم والحافظة، وفعل الوهم على فعل المتخيلة[2] بل على فعل الخيال أيضاً في الجملة، فكيف يختل واحد منها ويسلم الباقيان[3]، وأنكر انطباع الصور في الحواس مطلقاً لأنَّ المدرك

---

(1) ههنا بحث دعوى اختلالين وسلامتين: اختلال القوة مع سلامة القوى الأخر، واختلال موضع مع سلامة المواضع الأخر حتى يتمّ المرام. فقوله لا سيما فيما يتّحد مواضعها أو يتقارب ظاهر في الأول، وكذا قوله كيف وفعل بعضها يتوقف إلى آخره ظاهر فيه، وقوله فإنَّ اختلال مقدم إلى آخره ظاهر في الثاني وكلا الفرقين مشكل فكان اللائق أن يقول إثبات اختلال بعض القوى مع سلامة القوى الأخر مشكل ثم إثبات اختلال المواضع الخاص بذلك البعض كما هو مدعاكم مشكل، فإثبات اختصاص القوى والمواضع بعضها ببعض يتوقف على هذين المشكلين. كذا في الحاشية.

(2) يمكن أن يقال: إنَّ فعل المتخيلة إنَّما يتوقف على واحد من فعل الخيال والوهم، ففي تحليل الصور عن الصورة وتركيبها معها يتوقف على الخيال فقط، وفي تحليل المعاني وتركيبها معها يتوقف على الواهمة فقط، نعم عند تحليل المعاني عن الصور وبالعكس بل عند التركيب بين الصور والمعاني يحتاج إليهما معاً لكن فعلها لا ينحصر في هذه الصورة، فيكفي الاستدلال على المغايرة الصورتان الأوليان بأن يجعل تارة التصرف في الصور فقط ويحتمل تارة للتصرف في المعاني فقط تحليلاً وتركيباً لاختلال في نفس الصور أو المعاني، ولهذا يبقى فعلها في إحداهما بحاله، أي يجوز أن يبقى إذ لا توقف في بعض أفعالها كما ذكرنا. كذا في الحاشية.

(3) في المخطوطة (ج) الباقيات. (المحقق).

ربما يزداد مقداره على مقدار محل الحس بالإضعاف، فالحاصل فيه لا محالة يكون أصغر منه فكيف ينطبق عليه، وما يقال من أنَّ النفس تستدل بالصورة وإن كانت أصغر من المرائي على ما عليه المرئي في نفسه، بمعنى أنَّ ما مقدار صورته هذا كم يكون أصل مقداره باطل عنده لأنَّ إدراك مقدار المرئي بالمشاهدة لا بالاستدلال، وكذا يستحيل عنده انطباع الصور في المرآة لاختلاف مواقع الصور منها باختلاف مقامات النظار، ولأنَّه يرى الصورة غائرة في عمق المرآة بحسب بُعد ذي الصورة عنها، وربما كان ذلك البعد بحيث لا يفي[1] به عمق المرآة كما لمست المرآة بإصبعك وهي بعيدة عن وجهك بذراع، فإنَّك ترى بين ملتقى الإصبع والمرآة وبين صورة الوجه مسافة أزيد من عمق المرآة بكثير، والحق عنده في الصور الخيالية وصور المرآة أنَّها صياصي[2] معلقة لا في مكان بل هي موجودة في عالم[3] آخر متوسط بين التجرد التام والتعلق التام يُسمّى عالم المثال، والنفس تشاهدها هناك، ولها مظاهر كالمرآة والخيال، وأنكر انحفاظ المعاني الجزئية في الحافظة إذ ربما يجتهد الإنسان جهدا عظيماً في تذكر شيء منها فلا يتأتّى له، ثم قد يتفق أن يتذكره بغتة[4] فلو كان

---

(1) في المخطوطة (ج) لا يعبى تفي به. (المحقق).

(2) جمع صيصية وهي كل ما يتحصن به.

(3) يسمونه بعالم البرزخ ويمثلونه بالجسم العالي أو بالروح السافل. كذا في الحاشية.

(4) اعلم أنَّ الإنسان إذ أنسي شيئاً ربما يصعب عليه ذكره ثم يجتهد جهداً عظيماً ولا يتيسر له، وقد يتفق أحياناً أن يقع عليه تذكر ذلك بعينه بغتة ولو كان في بعض قوى بدنه لما غاب عن النفس بعد السعي والتتبع البالغ في طلبه، فالحق =

محفوظاً في بعض قوى بدنه لما غاب عنه بعد التفحص[1] الشديد، بل المعاني عنده محفوظة في النُّفوس المنطبعة[2] السماوية، كما أنَّ الكليات محفوظة في المجردات، نعم جوّز أن يتعلق بالحافظة استعداد استفادتها من الخزانة، وحقيقة[3] الإدراك عنده إضافة إشراقية للنفس بالنسبة إلى المدرك، وتلك الإضافة ربما تترتب على

= أنَّ مدد الذكر من السماء كما أنَّ مدد العلم المجرد من العالم العقل وله مزيد تحقق. شرح تلويحات.

(1) **في المخطوطة (ج) الفحص. (المحقق).**

(2) **في المخطوطة (ج) المنطبقة. (المحقق).**

(3) ظاهر كلامه ههنا يعمّ الحواس الظاهرة والباطنة، حيث قال أولاً: حقيقة الإدراك مطلقاً بدون تقيد الإدراك بإدراك الوهم، وقال ثانياً في ترتبه باستعمال الحواس ولم يقيد الحواس بالباطنة، ثم قال: ثالثاً إنَّ النُّفوس المنسلخة عن الأبدان ربما يشاهد إلى آخره وظاهر أنَّها منسلخة عن جميع القوى البدنية ظاهرية وباطنية والمشاهدة يعمّ وقال وليس بصرها يرجع إلى علمها لا علمها يرجع إلى بصرها، هذا الخلاف ما اشتهر من الحكماء والشيخ أبو الحسن الأشعري أيضاً من أنَّه تعالى سميع بصير بمعنى أنَّه بالمسموعات والمبصرات، فتأمل في أنَّ عدم الحاجة إلى رجوع البصر إلى العلم وإن كان صحيحاً على ما ذكره لا يستلزم عدم الرجوع وسلب الرجوع وعلى تقدير تسليمه رجوع العلم إلى بصرها، لماذا كما قال بل علمها يرجع إلى بصرها وكون العلم أيضاً إضافة إشراقية لا يصحّح القول بأنَّ العلم راجع إلى البصر لأنَّ معناه بعمْ إذا كان العلم عبارة عن الصورة المرتسمة، ومثلها مما لا يصحّ التزامه في الواجب تعالى يصحّ أن يُقال علمه راجع إلى بصره، وقد قلنا بإدراكها في سالف الزمان إنَّ الحكماء لا حاجة لهم إلى إرجاع البصر إلى العلم بالمبصر بناءً على أنَّه تعالى منزَّه عن آلة البصر، فبصره هو علمه بالمبصر لأنَّه يجوز أن يكون بصيراً بذاته بدون آلة الإبصار، كما أنَّه عليم بدون صفة العلم مريد بدون صفة الإرادة وقادر بدون صفة القدرة، فإنَّ مذهبهم نفي الصفات مع ترتب آثارها على الذات فيقولون علم كله وإرادة كله وقدرة كله كما أنَّه عالم قادر مريد باعتبارات. كذا في الحاشية.

استعمال الحواس وربما تتحقق بدونه، فإنَّ النُّفوس المنسلخة عن الأبدان ربما تشاهد أموراً يتيقن أنَّها ليست نقوشاً[1] منطبعة في بعض القوى البدنية، والمشاهدة باقية[2] مع النفس ما بقيت، وكذا الأنوار العالية يشاهد بعضها بعضاً ليس[3] بصرها يرجع إلى علمها بل علمها يرجع إلى بصرها، فهذه القوى كلها في البدن ظل ما في النفس الناطقة من قوة المشاهدة بذاتها، هذا خلاصة ما هو عليه وتحقيق الحق فيه مما لا يتيسّر إلا لأهل التجرد[4].

ولما فرغ عن تفصيل القوى الداركة شرع في تحقيق القوى المحركة وهي إما باعثة عليها وإما فاعلة لها، وقدَّم الأولى لتقدم فعلها فقال: **[وللحيوانات قوة شوقية]** تنبعث عن القوى المحركة **[ذات شعبتين[5] منها شهوانية جبلت لجلب الملائم]** طلباً للذة وتنبعث عن اعتقاد الملاءمة في الشيء مطابقاً كان أو لا **[أو غضبية خلقت لدفع ما لا يُلائم]** بحسب الاعتقاد مطابقاً كان أو لا على وجه الغلبة، وتلك القوة الشوقية في القلب كما أنَّ الطبيعة في الكبد إلا أنَّ الشوقية[6] لا توجد في كل عضو شيء منها أو شبهها

---

(1) **في المخطوطة (ج) نقوشاً في. (المحقق).**

(2) بل يجزمون بأنّها ذوات قدسية قائمة بذواتها دون محل ومكان وزمان. شرح إشارات. كذا في الحاشية.

(3) المراد من البصر ههنا أثره أي المشاهدة. كذا في الحاشية.

(4) **في المخطوطة (ج) التجريد. (المحقق).**

(5) هذا القيد مأخوذ من شرح الإشارات والنجاة والتلويحات ولا بدَّ منه إذ قد يكون الميل إلى دفع الضار لا على وجه الغلبة فلا يكون غضباً كما في دفع المؤذيات البدنية من الأعراض وغيرها كالحرارة والبرودة. كذا في الحاشية.

(6) لا يخفى أنّه حينئذٍ لا ينحصر القوة الباعثة الشوقية أو الشوقية في الشهوانية =

بخلاف الطبيعة فإنَّ الجذب والمسك[1] والدفع والتغذية والتنمية يتعدى منها إلى الأعضاء على رأيهم كذا في «المطارحات»[2]، وهو خلاف ما في القانون فإنَّه جعل القوى ثلاثاً[3] حيوانية هي مبدأ الحياة وإعداد قبول الحس والحركة ومبدؤها القلب، وطبيعية هي مبدأ التغذية والتنمية وتوليد المثل ومبدؤها الكبد، ونفسانية هي مبدأ الحس والحركة الإرادية ومبدؤها الدماغ، نعم المبدأ الأول في جميعها هو القلب على ما نقله عن أرسطاطاليس واستحسنه.

واعلم أنَّ[4] القوة الشوقية واحدة تسمى غضبية باعتبار وشهوانية باعتبار أو متعددة محل تأمل، وعبارة المصنف في هذه

= والغضبية، إذ ظاهر أنَّ الميل إليه في الضار البدني المذكور مثل الحرارة والبرودة قوة باعثة وليس شهوانياً وليس بغضبية أيضاً لما ذكرتم، نعم لو كان اعتبارات حالته في وجه التسمية ولم يعتبر في ماهية الغضبية ليمكن أن يقال إنَّه داخل في الغضبية، غاية ما في الباب أنَّ وجه التسمية غير شاملة ولا استحالة. كذا في الحاشية.

(1) القبض.

(2) أقول: وجه خلاف ما في «المطارحات» لما في «القانون» أنَّ القوة الشوقية من أقسام القوة النفسانية التي هي تنقسم إلى المدركة والمحركة، والمحركة تنقسم إلى الفاعلة والباعثة التي هي القوة الشوقية كما صرَّح به الشارح ههنا، فعلى هذا يكون مبدأ القوة الشوقية الدماغ كما في القانون لا القلب كما في «المطارحات» فظهر الخلاف بين ظاهر كلامي الشيخين، فهذا هو الوجه المصلح فافهم كذا في الحاشية.

(3) والقوى عند الأطباء ثلاث إحساس لأنَّها إما أن يكون مع الشعور وهي القوة النفسانية أو لا مع الشعور ولا يخلو إما أن يختص بالحيوان وهي القوة الحيوانية أو لا وهي القوة الطبيعية. محاكمات. كذا في الحاشية.

(4) **في المخطوطة (ج) أنَّ كون. (المحقق).**

الرسالة وغيرها غير مصرّحة بأحد الاحتمالين وإن كانت ظاهرة في الوحدة، وكذا عبارة «النجاة» وقوة محركة[1] تباشر التحريك[2] منبثة في العضلات[3] من شأنها أن تشنج[4] العضلات بجذب الأوتار[5] والرباطات[6][7] والأعصاب أو ترخيها بتمديدها.

واعلم أنَّ الحركات الاختيارية[8] لها مبادىء مرتبة أبعدها عن الحركات القوة المدركة[9] وهي الخيال[10]، والوهم في الحيوان، والعقل العملي[11] بتوسطها في الإنسان، وذلك لأنَّ

---

(1) المحركة حقيقة هو النفس الحيواني وتلك القوة آلة والآلة تسمَّى فاعلاً مجازاً فتلك القوة نهب العضلات لقبول التحريك من الفاعل فصار بسطاً. كذا في الحاشية.

(2) أي تحريك العضلات.

(3) العضلة كل عصب معه لحم غليظ.

(4) تقبض في الجلد.

(5) جمع الوتر وهو خيار كل شيء.

(6) رباط جسم يشبه العصب.

(7) **في المخطوطة (ج) الرطوبات. (المحقق).**

(8) مبادىء الأفعال الاختيارية أربعة على المشهور التصور الجزئي، والشوق الجزئي والإرادة الجزئية، والتحريك أي تحريك العضلات. كذا في الحاشية.

(9) أي المناسبة للإدراك أعمّ من أن يكون مدركاً أو لا ليشمل الخيال. كذا في الحاشية.

(10) أقول فيه بحث أما أولاً فلأنَّ الخيال كما قرَّره ليس من القوة المدركة بل من القوى الحافظة، وأما ثانياً فلاحتمال أن تكون القوى المدركة هي الحس المشترك، بل الظاهر أنَّ أكثر حركات الحيوانات العجم من هذا القبيل. منصور. كذا في الحاشية.

(11) لا النظري لأنَّ التصور له طرفان الانفعال في العقل وللنظري مدخل في الأول دون الثاني. كذا في الحاشية.

الحركات الاختيارية يتوقف على تصور الفعل وملاحظة ترتب جرّ النفع أو دفع الضر عليه، فإنَّ القصد إلى غير المشعور به محال، والفعل الاختياري بدون التصديق[1] بترتب الفائدة أو ما هو في حكم التصديق به محال ضرورة، ويليها قوة الشوق فإنَّها تنبعث من الإدراك الملائمة والمنافرة وهي الرئيسة في القوى المحركة، كما أنَّ الوهم هي الرئيسة في المدركة، ويدلُّ على مغايرة الشوق للإدراك تحقّق اللاإدراك بدونه، وقد أثبت بعضهم بينهما[2] وبين المحركة الفاعلة قوة أخرى هي مبدأ العزم والإجماع المسمى بالإرادة والكراهة وهي التي تصمّم[3] بعد التردد، وفرّقوا بين الشوق والعزم بأنَّ الإنسان قد يكون مريد التناول ما لا يشتهيه وكارهاً لتناول ما يشتهيه، وقد نازع فيه المصنف بأنَّ الإجماع هو كمال الشوق وليس نوعاً آخر بل الشوق يتأكد حتى يصير إجماعاً، فليس هناك قوة أخرى تكون مبدأ للإجماع، ولذلك لم يذكرها في هذه الرسالة وغيرها.

فإن قلت: الشوق هو الميل الطبيعي الذي ليس عن رؤية، والعزم الميل الاختياري الذي يتبع الرؤية في الإنسان، وظاهر تغايرهما، وأيضاً ربما يحصل كمال الشوق بدون العزم كما في اللذات المحرمة للذاهل[4] المغلوب للشهوة الذي يكفّ نفسه عنها تكلفاً فلا يكون العزم كمال الشوق.

---

(1) في المخطوطة (ج) القصد. (المحقق).
(2) في المخطوطة (ن) بينها. (المحقق).
(3) تصمّم أي عزم.
(4) في المخطوطة (ج) للذاهد. (المحقق).

قلت: لا شك أنَّ ميل النفس إلى الفعل الاختياري مطلقاً إنَّما يعقب اعتقاد ترتب الغاية، غاية أنَّ ذلك الاعتقاد قد يكون حكماً وهمياً غير مبين[1] على رؤية فربما يحمل الرؤية فيلوح أنَّ النفع في جانب الخلاف فيحصل الميل الأقوى إلى ذلك الجانب فيصدر الفعل على وفقه، فالميل في الصورتين يترتب على اعتقاد النفع، إلا أنَّ الاعتقاد في أحدهما وهمي وفي الأخرى فكري، وليس أحدهما طبيعياً على ما هو المشهور لأنَّ الأمر الشعوري لا يكون طبيعياً على ما هو المصطلح المشهور، وبالجملة لا نزاع في تسمية أحدهما طبيعياً والآخر اختيارياً بعد تحقيق المعنى، وأنَّ ذلك الاختلاف لا يوجب كونهما نوعين مختلفين.

وإما الذاهل[2] المغلوب فلا نسلم أنَّه حصل له كمال الشوق، كيف ولو صحّ ما ذكرتم لم يكن الشوق[3] من مبادىء الأفعال بل الإرادة المخالف له في النوع، إذ المفروض أنَّ في هذه الصورة قد حصل الشوق بكماله إلى الجانب المخالف للإرادة فلا يتحقق إلى جانب الإرادة ضرورة استحالة كون الشيء الواحد مشوق الفعل والترك معاً في حالة واحدة لا يقال لا استحالة في أن يكون الشوق الأقوى إلى جانب الخلاف ويتحقق شوق ضعيف على وفق الإرادة فيكون الشوق من مبادىء الأفعال باعتبار ذلك، لأنَّا نقول لا دليل على ثبوت الشوق الضعيف على وفق الإرادة في

---

(1) في المخطوطة (ن) مبني. (المحقق).
(2) في المخطوطة (ج) الذاهد. (المحقق).
(3) هذا جواب بطريق النقض عن الإشكالين. كذا في الحاشية.

الصورة المذكورة، بل الظاهر انتفاءه وبالجملة[1] فعليكم البيان. وأيضاً لما كان الشوق عندكم هو الميل المترتب على الاستحسان التخييلي المسمى عندكم بالطبع فمن البيّن عدم تحقّق ذلك الميل إلى[2] الجانب الموافق للإرادة في تلك الصورة ضرورة أنَّ الأدوية المرّة غير مشتهاة أصلاً وترك اللذات المحرمات للذاهل[3] المغلوب غير مشتهى أصلاً بالمعنى المذكور.

واعلم أنَّ المبحث من غوامض المطالب ولم أعثر[4] على تفصيل فيه من قبل القوم فلا بأس أن نفصل فيه الكلام عسى أن يتّضح المرام وينفصل الخصام فنقول: لا يخفى عليك إذا حكمت وجدانك ورفضت الجدال جانباً، أنّا إذا تصورنا شيئاً لذيذاً عندنا ووجدنا من طبعنا ميلاً[5] قوياً إليه فربما لا يعارضه فينا داع إلى الكفّ عنه فنزاوله، وربما نعمل الرؤية فنجد أنَّ المصلحة في تركه، وحينئذٍ فنجد فينا ميلاً مخالفاً للأول داعياً إلى خلافه، وربما غلب علينا وكففنا النفس عنه مع بقاء الميل الأول بحاله من

(1) فيه إشارة إلى أنَّ المنع لا يجوز في مقابلة الناقض فليتأمل. كذا في الحاشية.
(2) **في المخطوطة (ن) في. (المحقق).**
(3) **في المخطوطة (ج) للذاهد. (المحقق).**
(4) عثور الوقوف على الشيء والعلم به.
(5) أقول بقاء الميل المتعلق بالفعل حال حدوث الميل الثاني المتعلق بالترك ممنوع واستحالة اجتماعهما ضروري، والعجب بل ليس بعجب أنّه فسّر الشوق بالميل وحكم بضرورة استحالته كون الشيء الواحد مشوق الفعل والترك معاً في حالة واحدة ثم حكم بأنّه قد يجتمع الميل إلى الشيء مع الميل إلى تركه، والتفصيل الذي ذكره ليس فيه تحصيل والإيرادات عليه كثيرة تركناها لظهورها. غياث. كذا في الحاشية.

غير تبدل فيه كالمحتمي[1] المتكلف المتوقي عما يشتهيه جداً مع بقاء كمال الاشتهاء له، وربما غلب الميل الأول فيترتب عليه الفعل مع علمه بما يعطيه الرؤية من المصلحة في الكف، وتحقيق ميل ما إلى الكف بسبب ما يلاحظه من المصلحة في الكف كالمنهوم[2] الذي يغلبه الحرص فيأكل ما يعلم ضرره[3]، ويشبه تخالف الميلين في القوة المحرّكة تخالف الحكم العقلي والوهمي والتخييلي في القوة المدركة بل هو مستند إليه، فتلخص من ذلك أنَّ ميلين متغايرين إما بالنوع أو بغيره، وأنَّ الفعل قد يترتب على كل منهما دون الآخر سواء لم يوجد الآخر أصلاً كالأكل بشهوته من دون ملاحظة المصلحة الفكرية أو وجد وخالفه لكن كان مغلوباً كما مرّ من مثال المنهوم المباشر لما يحكم عقله بضره[4]، فإنَّ الفعل فيها[5] يترتب على الميل الشهواني، وكالآكل لما لا يشتهيه ولا ينفر عنه بأن لا يكون لذيذاً ولا بشعاً[6] مثلاً ولكن يأكل ليلاحظ فيه[7] من المنفعة، والآكل للبشع لما فيه من المصلحة، فإنَّ الفعل فيهما يترتب على الميل الثاني دون الأول[8].

---

(1) أي المحترز.

(2) نهمة الولع يقال: نهم بكذا مجهولاً فهو منهوم، أي مولع به وفي الحديث: «منهومان ولا يشبعان منهوم بالمال ومنهوم بالعلم».

(3) في المخطوطة (ج) ضرورة. (المحقق).

(4) في المخطوطة (ج) بضرورة. (المحقق).

(5) في المخطوطة (ج) فيهما. (المحقق).

(6) بشع الكراهة والمرارة صراح.

(7) في المخطوطة (ج) لكن ماكله لا يلاحظ فيه. (المحقق).

(8) لفقده في الصورة الأولى وتخلّف الفعل عنه في الصورة الثانية. كذا في الحاشية.

وبالجملة فالفعل قد يترتب على كل منهما دون الآخر، ولا شك أن ترتب الفعل على أحدهما مع تحقّق الآخر لا يعقل مع تساويهما، بل إنَّما يكون للغلبة، فأيهما غلب على النفس أطاعته القوة المحركة إذا تحققت ذلك، فإن خصص اسم الشوق بأحد الميلين والعزم بالآخر لم يكن شيء منهما بخصوصه من مبادىء الفعل الاختياري لتحقّقه بدون كل منهما كما عرفت، بل يكون حينئذٍ القدر المشترك بينهما هو الميل المطلق الشامل لهما بشرط الغلبة على النفس مبدأ له، فمن لم يجعل العزم غير الشوق فكأنَّه نظر إلى أنَّ الشوق محدود في المبادىء، فينبغي أن يُراد منه الميل المطلق وإلا لم يكن هو بخصوصه من المبادىء كما مرّ، ومن جعله غير الشوق فقد خصّص الشوق بأحد الميلين والعزم بالآخر، ولزمه أن لا يكون شيء منهما بخصوصه مبدأ كما عرفت فلا يزيد المبادىء على الثلاثة، وقد جعل ذلك الجاهل العزم مبدأ آخر مغايراً للشوق فيختل مقصوده.

فالحاصل من جميع ذلك أنَّ الميلين متغايران نوعاً أو صنفاً لكن الذي هو من المبادىء أمر واحد هو الميل المطلق بشرط الغلبة والرسوخ، فجعل العزم مبدأ آخر وراء الشوق باطل، والحكم باتحادهما نوعاً قول من غير ثبت[1] ولا يتوقف المقصود، أعني عدم كون العزم مبدأ آخر على ذلك هذا ما

---

(1) رجل ثبت بالسكون أي ثابت القلب، وفلان ثبت القدر إذا كان ثابتاً لسانه عند الخصومات، ويُقال: ثبت بالتحريك عند الحملة أي إثبات. الثبت بفتحتين اسم بمعنى الحجَّة. وقولهم: فلان ثبت من الأثبات مجاز منه فقولهم فلان حجَّة إذا كان ثقة في روايته.

حصله بنظري القاصر وفكري الفاتر، ولعلَّك إن أحطت بجوانب المقال وكشفت عن عين البصيرة غيم الجدال انكشف لك عن وجه[1] جلية الحال نقاب الخفاء والإشكال.

[وحامل جميع القوى المحركة والمدركة هو الروح[2] الحيواني وهو جرم لطيف بخاري يتولد من لطائف الأخلاط وينبعث من التجويف الأيسر من القلب] فإنَّ تجويف الأيمن مشغول بجلب الغذاء من الكبد **[وينبث[3] في البدن]** بواسطة سريان الدم[4] الذي هو مركب فيه بعد أن يكتسب السلطان

---

(1) خبر اليقين.

(2) الرُّوح بالضم ما يحيا به الإنسان وغيره، وجبرائيل وعيسى عليهما السلام وملك عظيم وخلق من خلق الله لا تراهم الملائكة كما لا ترون الملائكة والوحي والقرآن. أجمع المسلمون على أنَّ الرُّوح محدث مخلوق إلَّا أنَّه لا فناء له، قالت الطائفة من الفلاسفة والقرامطة والتناسخية والبراهمة وطائفة من اليهود وطائفة من النصارى وطائفة من الروافض: إنَّ الرُّوح قديم في رسالة، وفي الأخرى الأرواح مخلوقة ومن قال بقدمها فهو مخطىء خطأً عظيماً. شرح أوراد. ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ﴾ الذي يحيا به بدن الإنسان ويدبره. ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ من الإبداعيات الكائنة يكون من غير مادة وتولد من أصل كأعضاء جسده أو وجد بأمره وحدث بتكوينه على أنَّ السؤال عن قدمه وحدوثه وقيل مما استأثره الله بعلمه لما روي عن اليهود قالوا لقريش: اسألوه عن أصحاب الكهف وعن ذي القرنين وعن الرُّوح، فإن أجاب عنها أو سكت فهو نبي، وإن أجاب عن بعض وسكت عن بعض فهو نبي، فبيّن لهم قضيتين وأبهم أمر الرُّوح وهو مبهم في التوراة. أنوار التنزيل. كذا في الحاشية.

(3) **في المخطوطة (ج) يثبت. (المحقق).**

(4) إن أراد بالدم الرُّوح فلا معنى لقوله: هو مركبة إذ الرُّوح لا يكون مركباً لنفسه، وإن أراد به الخلط المشهور فلا نسلم أنَّه مركب للروح وكيف وهو في الأوردة والرُّوح في الشرايين. منصور. كذا في الحاشية.

النوري[1] من النفس الناطقة إما متعلق بقوله ينبث[2] أو بقوله حامل، والمراد بالسلطان القوى الكيفية النورية التي تحصل له من النفس وبها يستعد لقبول تلك القوى من واهب الصور، فإن تعلق النفس به يفيده[3] لطافة ونوراً أو القوة الحيوانية التي هي معدّة لقبول سائر القوى، وهي مبدأ حركة الروح إلى الأعضاء على ما هو مذكور في كتب الطب، لكن قال في شرح القانون: إنَّ الفيلسوف لا يعتقد بهذه القوة وجوداً البتة.

واعلم أنَّ مزاج الروح غير متشابه، بل لكل قسط منه مزاج يناسب العضو الذي هو موطنه، سواء جعل المبدأ الأول هو القلب كما هو مذهب الحكماء، أو جعل كل عضو مبدأ أول لما يظهر فيه من الأفعال كما هو مذهب عامة الأطباء، إذ لو اتحد المزاج لاتحد الآثار، وذهب الحكماء وجمهور الأطباء إلى أنَّ الروح يتولد في القلب وينجذب منه قسط[4] إلى الكبد وقسط إلى الدماغ، لكن الحكماء على أنَّ القوى أيضاً يفيض عليها في القلب وإن لم يظهر الأفعال إلا في تلك الأعضاء، وخالف[5] الأطباء فقالوا: تلك القوى

---

(1) أراد بالسلطان النوري الأمر الذي هو مبدأ الأفعال وهو المستفاد من المجرد الذي هو النور وهو العقل، ويحتمل أن يُراد بالسلطان النوري القوة الحيوانية التي هي المعدة لفيضان سائر القوى والكيفية النورية التي ذكرها الشارح خال عن التحصيل. منصور. كذا في الحاشية.

(2) في المخطوطة (ج) يثبت. (المحقق).

(3) في المخطوطة (ج) يعيده. (المحقق).

(4) القسط العدل النصيب والرزق.

(5) في المخطوطة (ج) خالفهم. (المحقق).

إنَّما تفيض على القسط[1] المنجذب إلى تلك الأعضاء فقوة الحس والحركة تفيض على القسط المنجذب إلى الدماغ وقوة التغذية والتنمية على القسط المنجذب إلى الكبد، وذهب جالينوس إلى أنَّ الروح يتولد في الدماغ وينتقل منه إلى غيره، وردّ[2] عليه الشيخ في «التلويحات» بأنَّ مزاج الروح حار، فيجب أن يكون العضو الذي يتولد منه حار أيضاً كثير الحرارة لافتقار توليده إلى التبخير والتلطيف وافتقارهما إلى حرارة كثيرة، والدماغ بارد رطب، ولو كان حاراً لاشتعل بانضمام حرارة الحركات الفكرية إلى الحرارة الأصلية، أقول: وأنت خبير بأنَّ أمثال هذه الأدلة لا تفيد اليقين إلا لأهل الحدس الصائب[3] بل جلّ[4] مطالب الحكمة لا يظهر إلَّا بالحدس، وهذه الروح للطافتها وشفافتها وقربها من الاعتدال تشبه الأجرام السماوية الخالية عن الأضداد، ولذلك تفيض عليها النفس الناطقة لمناسبتها للمبدأ الخالي

---

(1) أي على الرُّوح بعد تفرّقه على الأجزاء. كذا في الحاشية.

(2) لأنَّ للروح مزاج غير مزاج الأعضاء. كذا في الحاشية.

(3) أشير بذلك أنَّ لقائل أن يقول: إنَّ مزاج الروح مختلف حسب اختلاف الأعضاء كما جوزتم أن يكون الروح في القلب الذي هو المنع عندكم في غاية الحرارة، ثم يصير القسط الوارد فيه على الدماغ بارداً جداً، فلم لا يجوز أن يكون منبعه الدماغ ويكون الروح الذي في المنبع في غاية البرودة، ثم يصير القسط الوارد منه إلى القلب حاراً جداً، لكن الحدس الصائب يحكم بانتفاء الاحتمال المذكور لأنَّ الروح مبدأ الحياة وهي إنَّما تحصل بالحرارة فذاك الروح في منبعه يجب أن يكون أقوى فيكون في غاية الحرارة فتدبر. كذا في الحاشية.

(4) معظم.

عنها، من ههنا يتفطن اللبيب للنفوس الناطقة السماوية، فاعرف ذلك ولولا لطفه ما[1] سرى فيما يسري من المجاري الضيقة كمسام[2] الأعصاب والعظام والعروق الشعرية المنبثة في اللحم[3]، واستدلوا على وجود الروح وأنَّه الحامل لتلك القوى بأنَّه: [**إذا وقعت سدة تمنعه عن النفوذ**[4] **إلى العضو يموت ذلك العضو**] ويعرض له ما يعرض للميت من التعفن والفساد [**وهو مطية**[5] **تصرفات النفس الناطقة**] إذ هو متعلقها الأولي كما مرّ، وبوساطتها[6] يسري فيض الحياة وتوابعها منها إلى أجزاء البدن [**ويتصرف**[7] **النفس في البدن ما دام هو على الاعتدال**] المناسب لتلك النفس [**وإذا انقطع**] الروح المعتدل[8] عنه بالاعتدال الخاص [**انقطع تصرفها**] **في** البدن

---

(1) **في المخطوطة (ج) لما. (المحقق).**

(2) في سريان الرُّوح في مسام العظام نظر. منصور. كذا في الحاشية.

(3) **في المخطوطة (ج) الجسم. (المحقق).**

(4) أقول: فيه نظر يدلُّ عليه الكتب الطبية، فإنَّ الكتب الطبية مشحونة بأنَّه يعرض في كثير من الأمراض سدّة مانعة عن نفوذ الروح إلى كثير من الأعضاء، بحيث يخلو الأعضاء عن الروح ولم يعرض له التعفن والفساد، وأيضاً ذهب كثير من الأطباء إلى أنَّ حامل القوى هي الأعضاء وحصول الروح والحياة شرط لظهور أفعال تلك القوى. منصور. كذا في الحاشية.

(5) هذا دليل كون الرُّوح حاملاً لتلك القوى. كذا في الحاشية.

(6) **في المخطوطة (ج) بواسطتها. (المحقق).**

(7) تصرفاً مناسباً في الكمال والنقصان بحسب تناسب الاعتدال وتفاوته، فإذا انقطع الرُّوح المعتدل بالاعتدال الخاص المناسب لتلك النفس بوجه إما بأن لا يبقى الروح أصلاً، أو لا يبقى المناسبة الكافية في التعلق والتصرف بوجه انقطع التصرف. كذا في الحاشية.

(8) **في المخطوطة (ج) المعتدل. (المحقق).**

وهو الموت، وهذا الروح الحيواني سُمي به لكونه واسطة في وصول فيض الحياة إلى البدن من النفس الحي بذاتها أو لاشتراك الحيوانات فيه [**غير الروح الإلهي**] المجرد عن المادة [**الذي يأتي في كلام النبوات**] كقول سيدنا ونبينا ﷺ: «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام[1] والوحي الإلهي كقوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾[2][3] [**فإنّه**] يعني به [**النفس الناطقة التي هي نور من أنوار الله تعالى القائمة**] الموجودة لا في عين لما مرّ من برهان تجردها [**من الله مشرقها**] لكونها لمعة من أنواره، فإنّ المجردات عنده كلها أنوار وهي متحدة في الحقيقة مختلفة[4] بالشدة والضعف والتمام والنقصان، وينتهي في الشدة والكمال إلى النور[5] الذي جميع الأنوار لمعاته كما ينتهي في الضعف إلى النور المحسوسة المفتقر إلى الأجسام وبينهما نوع من الاتصال كما أنّ النور المحسوس من السراج له اتصال وإن اختلفت مراتبه شدة وضعفاً بحسب القرب من السراج والبعد عنه [**وإلى الله مغربها**] إذا تخلصت عن الألواث البدنية بأن

---

(1) كناية عن كونه أزلياً. كذا في الحاشية.

(2) سورة الإسراء: الآية 85.

(3) وكقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ وكقوله تعالى في شأن مريم ﴿أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾ منصور. كذا في الحاشية.

(4) فليس مراتب الشدة والضعف متخلفة بالنوع كما هو شريعة المشائين فإنّهم على التخالف. كذا في الحاشية.

(5) في المخطوطة (ج) نور الأنوار. (المحقق).

يحشر إلى جوار قدسه كما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾[1].

[وجماعة من الناس لما تفطّنوا أنَّ هذه[2] **غير جسمية توهموا أنَّه**[3] **الباري تعالى وقد ضلوا ضلالاً بعيداً فإنَّ الله تعالى واحد]** لما سيأتي من برهان التوحيد **[والنُّفوس كثيرة]** وأشار إلى دليل تلك المقدمة بقوله: **[ولو كانت نفس زيد وعمرو واحدة لأدرك أحدهما جميع ما أدرك الآخر ولاطلع كل من الناس على ما اطلع عليه الكل]** ضرورة أنَّ نفس كل منهم عين نفس الآخر على هذا الفرض **[وليس كذلك بالبداهة]**.

وأورد عليه بأنَّا لا نسلم لزوم ذلك إن أريد الإدراكات المتوقفة على الآلات لكون إدراكها مشروطة بتلك الآلات فلا يدركها إلا بها، وإن أريد الإدراكات غير المتوقفة عليها فلا نسلم عدم اشتراك الكل فيها، ألا ترى كيف اشترك الكل في العلم بذواتهم لأنَّه لم يحتج إلى الآلات؟

وأقول: إذا اتّحدت النفس في الكل كانت جميع الآلات لذات[4] واحدة فتكون تلك الذات مدركة لجميع تلك المدركات

---

(1) سورة القمر، الآية 55.

(2) أي النفس الناطقة.

(3) **في المخطوطة (ج) أنَّها. (المحقق)**.

(4) وأقول فيه نظر إذ لا يخفى على من له أدنى فطانة أنَّه إذا تعلق أمر بأمر في نفس الأمر كان منصفاً يتعلق ذلك الأمر به في الواقع، وجاز وصفه وتقييده بذلك ويكون الموصوف به من حيث إنَّه ذات هذه الآلات. منصور. كذا في الحاشية.

بجميع الآلات، فإذا كانت نفس زيد وعمرو مثلاً ذاتاً واحدة كان مدرك[1] زيد بعينه مدرك عمرو وبالعكس وهو ظاهر، لا يقال لما كان الإدراك بالآلات كانت من حيث تلك الآلات مدركة لتلك المدركات، فلا يلزم كونها من حيث آلات أخرى مدركة لها لأنًا نقول إن أريد بالحيثية التقييدية فلا يصحّ كونها من حيث تلك الآلات مدركة لكون المقيد بتلك الآلات من حيث هو مقيد[2] بها أمراً اعتبارياً[3]، وعلى تقدير وجوده يكون المقيد بكل آلة غير المقيد بالآلة الأخرى بالذات ضرورة فرض وجود المقيد من حيث إنًه مقيد، فيوجد[4] التقيد أيضاً ويكون المركب من هذا الذات وهذا التقييد مغايراً للمركب منها ومن تقييد آخر بالذات، فتغاير النُفوس بالذات وقد فرضت متحدة بها، وإن أريد الحيثية[5] التعليلية فلا ينافي الإدراك ضرورة أنًّ الفاعل[6] الواحد إذا صدر منه أفعال متعددة بآلات مختلفة كان هو الفاعل لكل منها، ألا

---

(1) لاتحادهما نفسها فرضاً منه.

(2) في المخطوطة (ج) مقيداً أمراً. (المحقق).

(3) اعتبارية التقييد إنًما هي على تقدير أن يكون التقييد أيضاً داخل في المركب كما هو ظاهر قوله من حيث هو مقيد لها، وأما إذا اعتبر المقيد والقيد فقط ويكون التقييد خارجاً فلا شك في وجوده، فالجواب حينئذٍ هو العلاوة واعتبارية التركيب لا يقدح في الوجود. كذا في الحاشية.

(4) في المخطوطة (ج) فيتّجه. (المحقق).

(5) في المخطوطة (ج) بالحيثية. (المحقق).

(6) المراد بالفاعل ههنا الفاعل العرفي سواء كان فاعلاً بالحقيقة أو منفعلاً، وكذا في الصدور فإنَّ البداهة حاكمة بأنَّ الفاعل بهذا المعنى لا يتعدد بتعدد الآلات، فلا يرد أنَّ النفس قابلة للإدراكات لا فاعلة لها. كذا في الحاشية.

ترى أنَّ النفس تدرك المحسوسات الظاهرة والباطنة بآلات متغايرة ومع ذلك هو المدرك لجميعها فافهم هذا .

وما ينقل عن بعض الصوفية من وحدة النفس هو ضرب آخر من الوحدة لا ينافي التعدد بالمعنى الذي نحن فيه كما في وحدة الوجود عندهم، لا يقال إنَّ الدليل المذكور دال على أنَّ حقيقة النفس ليست عين الباري، وأما أنَّ نفساً معيناً من النُّفوس لا يكون عينه فلا ، بل لا بدَّ من أخذها من الدلائل الأخر لأنَّا نقول: الإمكان والوجوب والامتناع من لوازم الماهية، فما يكون فرد منه ممكناً يكون سائر أفراده كذلك، وكذا الحال في الوجوب والامتناع، وقد حُقّق هذا في موضعه فلو كان الواجب نفساً من النُّفوس كان حقيقة النفس واجباً لما مر. فيلزم تعدد[1] الواجب، لكن هذا موقوف على اتحاد النُّفوس في الماهية أو إمكان تعدد أفراد حقيقة النفس المفروض كونها عين الواجب وربما يمنع ذلك هذا .

والدليل الذي يأتي يدلُّ على أنَّه ليس نفساً من النُّفوس وهو قوله: [**ثم كيف يستأسر قوى البدن آلة الآلهة ويسخره ويجعله رهين شهوات وعرضة بليات**] كالآلام النفسانية والبدنية متغلباً[2] [**في خبط عشوات**[3]] من الأحكام غير المطابقة [**ويحكم عليه**

---

(1) وكذا يلزم كون كل واحد من النُّفوس واجباً وممكناً معاً. كذا في الحاشية.

(2) **في المخطوطة (ج) منقلباً. (المحقق)**.

(3) العشوة بالضم الشعلة وقيل الظلمة، وفي الحديث: «أحمد الله الذي رفع عنكم العشوة». مجمل. كذا في الحاشية.

حركات السموات] لتغير[1] أحوالها[2] كما شأن[3] النُّفوس، فإنَّ كل ذلك نقص وهو على الواجب محال، وهذه[4] المقدمة تلقوها بالقبول فهو كثيراً من المطالب عليها، ونقل إمام الحرمين والإمام الرازي من المتكلمين إجماع العقلاء عليها وهو ما تحكم[5] به الفطرة السليمة، كيف لا وهو منبع كل خير وكمال وليس هناك إلا الوجود البحت الذي هو خير محض.

وجماعة [**توهموا أنَّها جزء منه]** بأن يكون كل نفس جزءاً من أجزائه منفصلاً عنه، ومنشأ وهمهم أنَّهم تفطنوا كون النفس نوراً فائضاً منه تعالى، فتوهموا كونها جزءاً منه على نحو ما يتوهم العوام في الضوء الفائض من جرم الشمس وغيرها **[وهو زيغ]** ضلال [**فإنَّه لما برهن على أنَّه ليس بجسم]** كما سيجيء **[فكيف يتجزى وينقسم]** فإنَّ التجزي والانقسام من خواص الأجسام والجسمانيات لأنَّه فرع المقدار المختص القائم بالجسم، وإنَّما لم يحل[6][7] إلى ما سنبيِّنه من عدم تركب الواجب لأنَّ الخصم ربما يتوهم كونها جزءاً تحليلياً لا تركيبياً، ومن يجزيه من[8][9] قبيل

---

(1) **في المخطوطة (ج) لتغير أحوالها بتغير أوضاعها. (المحقق).**
(2) يتغير أوضاعها.
(3) **في المخطوطة (ج) هو. (المحقق).**
(4) أعني استحالة النقص على الواجب.
(5) **في المخطوطة (ج) وهي ممَّا تحكم. (المحقق).**
(6) **في المخطوطة (ج) لم يحمل. (المحقق).**
(7) من الحوالة.
(8) من الانقسام.
(9) **في المخطوطة (ج) من هذا. (المحقق).**

الإقناعيات وقد جرت عادته وعادة غيره من أساطين الحكمة خصوصاً الأوائل منهم على إيراد التنبيهات في المطالب الحكمية، فإنَّها ربما تكفي لطالب الكمال وإن لم تكف في إفحام أهل الجدال.

[وآخرون توهموا قدمها[1]] بدون البدن، فإنَّ البرهان المذكور إنَّما ينفي[2] قدمها مجردة عن جميع الأبدان بل وجودها قبل البدن لا قدمها على سبيل التناسخ، والمصنف على أنَّ إبطال

---

(1) ذهب أفلاطون إلى قدم النُّفوس وهو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لقوله ﷺ: «الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف» وقوله ﷺ: «خلق الله الأرواح قبل الأجسام بألفي عام»، وإنَّما قيّدها بألفي عام تقريراً إلى إفهام العوام وإلا فليست قبلية النفس على البدن متقدرة ومحدودة بل هي غير متناهية لقدمها وحدوثها. ورد على أفلاطون في الاحتجاج عليه بأنَّ علّة وجود النفس إن كانت موجودة بتمامها فليس البدن الصالح لتدبير النفس قبله لاستحالة تخلف المعلول عن العلّة التامة، وإن لم تكن موجودة بتمامها قبل البدن، بل به يتمّ توقف وجودها عليه لكونه على هذا التقدير جزء علّة وجودها أو شرطها لكنَّها لا يتوقف عليه وإلا وجب بطلانه ببطلانه لكنَّها لا تبطل ببطلان البدن الدالة على بقائها ببقاء النفس، وأخصرها أنَّها غير منطبقة في الجسم بل هي ذات آلة به، فإذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية أن يكون آلة له فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها بل لا يزال ما فيه ببقاء العقل المقيد لوجودها الذي هو ممتنع التغير فضلاً عن القدم كما عرفت، وإذا كان كذلك فيجب وجودها قبل البدن الصالح للتدبير، وعلى هذا لا يكون البدن شرطاً لوجودها لتصرفها لا فيه فيكون البدن كفتيلة استعدت للاشتعال من نار عظيمة فينجذب النفس لأنَّه بالخاصية أو البدن إليها كالمغناطيس والحديد وليس من شرط جذب المغناطيس للحديد أن يكونا موجودين معاً، بل يجوز أن يكون أحدهما مقدماً على الآخر. شرح إشراق قطبي.

(2) في المخطوطة (ج) يبقى. (المحقق).

التناسخ ليس ببرهاني كما نقل عنه شارح «التلويحات» **فلذلك لم** يتعرض له هناك **[ولم يعلموا أنَّها لو كانت كما زعموا] متجردة في** الأزل عن جميع الأبدان **[فما الذي ألجأه[1] إلى مفارقة عالم القدس والحياة]** أي المجرد المحض الذي هو منشأ التنزه عن النقائص الهيولانية والحياة العقلية **[والتعلق بعالم الموت والظلمات]** أي البدن الذي هو عرضة الموت الطبيعي والنقائص الهيولانية **[ومن الذي قهر القديم حبسه]** بالتعلق بالبدن الشخصي الذي هو بمنزلة مشترك له **[وكيف سخرها قوى الطفل الرضيع]** بل الجنين **[حتى انجذبت من عالم القدس والنور]** إلى بدنه، وهذه كلها تنبيهات إقناعية.

وأشار إلى الوجه البرهاني بقوله: **[وكيف امتاز بعضها عن بعض في الأزل]** وتقريره أنَّها لو كانت أزلية فإمّا أن تكون متعددة أو واحدة وكلاهما باطلان، أما الأول فلأنَّ تمايزها إما بالماهية أو بلوازمها أو بغيرها، فالأول والثاني باطلان لاتفاقهما في النوع ولوازمه كما قال: **[ونوعها متفق]** وكذا الثالث لأنَّ ذلك الغير إن كان الموضوع أو المادة وعوارضها فقد أشار إلى بطلانها بقوله: **[ولا مكان]** لا بالذات ولا بالعرض **[ولا محل]** أي لا مادة ولا موضوع وإن كان أمراً حالاً فيها فقد أشار إليه بقوله: **[ولا فعل ولا انفعال قبل البدن ولا هيئات مكتسبة كما يكون بعد البدن]** أي بعد قطع التعلق عن البدن، فإن تعينها حينئذٍ بتلك الملكات المكتسبة عندهم حتى قال بعض أهل الذوق: إنَّ تلك الملكات

---

(1) في المخطوطة (ج) جاءها. (المحقق).

يتجسد في عالم المثال وتصير بدناً للنفس وربما يُسمّى بالبدن المكتسب، أما انتفاء المكان بالذات فلتجرده، وأما إن كان[1] بالعرض فلأنَّ الكلام فيما قبل التعلق، وأما المحل فلأنَّها جوهر[2] فلا موضوع لها وليست بجسم ولا جسماني فلا مادة لها.

وأما الفعل والانفعال فلتوقف فعل النفس وانفعالها على البدن إذ بذلك يتميز عن العقل وكذا الملكات المكتسبة[3]، وبالجملة[4] تمايزها بما يحلّ فيها محال، لأنَّ حلول الشيء في الشيء[5] فرع تميز المحل وتعينه وإن كان غيرها فلم يتعرض له،

---

(1) **في المخطوطة (ج) المكان. (المحقق).**

(2) سيأتي الكلام في إثبات جوهريته.

(3) لا يخفى أنَّه يشكل بما ذكر منه أنَّ تشخصها بعد البدن بالماهيات المكتسبة وهي حالّة فيها، والحق أن تشخص النُّفوس بعد تجردها بل الأنوار المجرّدة مطلقاً بالمرتبة المخصوصة لها من الشدة والضعف والكمال والنقص، وهي لا يزيد على ذواتها المعينة فإنَّ النور الأشد لا يمايز النور إلا ضعف إلا بخصوصية هوية البسيطة وتلك الهيئة المكتسبة زائدة على النفس عارضة لها هي معرّفة لتلك الخصوصيات فتشخصا بالحقيقة بنفس لا بتلك الهيئات التي هي الكاشفة لها فافهم منه. كذا في الحاشية.

(4) أشار بذلك إلى أنَّ ما في المتن من القصور فإنَّ العوارض لا تنحصر في الفعل والانفعال فلا يلزم من إبطالهما إبطال العوارض مطلقاً، بل لا بدَّ من دليل يعمّ سائر العوارض بل سائر الأحوال، لا يقال: الهيولى متشخصة بالصورة مع أنَّها حالّة فيها لأنّا نقول لا يستقيم هذا على أُصول الإشراقيين كما علمت فإنَّهم ينكرون الهيولى، على أنَّ مثبتي الهيولى أيضاً لا يقولون بأنَّ تشخصها بسبب الصورة بل يجعلون تشخص الصورة بالهيولى ووجود الهيولى بسبب الصورة كما هو مصرَّح به في كتبهم. كذا في الحاشية.

(5) لا يقال حلول الشيء في الشيء مطلقاً يستلزم انفعال المحل فيلزم من انتفاء الأفعال انتفاء الحلول مطلقاً، فلا قصور في المتن لأنّا نقول إن أريد بالانفعال

وهو إما فاعل أو آلة[1] لفاعل، وهو أيضاً محال لأنَّا ننقل الكلام إلى تخصيص الفاعل والآلة بها، وفيه نظر لأنّا بعد تسليم اتحادها في النوع نختار تعدداً[2] بالفواعل والآلات ونمنع أنَّ نسبة الخارج إلى الجميع سواء، بل نقول كل من تلك الفواعل والآلات يوجب بذاته ما هو معلوله، لأنَّ ذات العلّة مخصص للمعلول من غير احتياج إلى مخصص يخصصها به وإلا لتسلسل، كيف وهم على أن تشخص العقول بالفواعل على ما نقله شارح «العين»[3].

واعلم أنَّه ذكر الشيخ الرئيس في «إلهيات الإشارات»[4] أنَّ كل ما له حدّ نوعي[5] واحد فإنَّما يختلف بعلل أخرى، وأنَّه إذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل وهي المادة لم يتعين إلا أن يكون من حق نوعها أن يوجد شخصاً واحداً،

= مطلق قبول الصفة أي صفة كانت فلا نسلم أنَّ النفس لا يقبل شيئاً قبل البدن، كيف ولو سلم ذلك لكفى في ثبوت المدعي وهو أنَّ النفس لا توجد قبل البدن، فإنَّ الوجود من جملة العوارض وإن كان الترديدات لغواً، وإن أريد قبول الصفات الزائدة على الهوية فلا يلزم من انتفائه انتفاء قبوله للعوارض المشخصة التي لا يزيد على الهوية فالصواب ما ذكرنا فافهم. كذا في الحاشية.

(1) في المخطوطة (ج) آلة الفاعل. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ج) تعددها. (المحقق).

(3) في المخطوطة (ج) حكمة العين. (المحقق).

(4) في المخطوطة (ج) الشفا. (المحقق).

(5) احتراز عن الأشياء التي تشترك في عارض كالمختلفات التي يشترك لا في الحد بل في عارض. وقوله: «نوعي» احتراز عن الأشياء التي تشترك في حدّ جنسي كالإنسان والفرس، وقوله: «واحد» احتراز عن الأشياء التي لكل واحد منها حدّ واحد. سيد برهان الدين. كذا في الحاشية.

وحاصل ما ذكره أن تكثّر أفراد النوع الواحد[1] لا يكون إلا بسبب المادة فما لا يكون مادياً ينحصر نوعه في شخصه، وهذا على تقدير تمامه يدلُّ على امتناع تعدد النفس قبل البدن، واعترض الإمام عليه بأنَّ علّة تكثر الأشياء المتماثلة لو كانت تكثر محالها كانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة إلى محل آخر يتسلسل، وأجاب عنه المحقق الطوسي بأنَّ الشيء الذي لا يكون بذاته قابلاً للتكثر يحتاج في التكثر إلى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة[2]، وأما الذي يقبل التكثر لذاته فلا يحتاج إلى قابل آخر بل إنَّما يحتاج إلى فاعل يكثره فقط، وأنت خبير بما فيه لأنَّه إذا جاز في نوع من الأنواع أعني المادة قبوله[3] التكثر لذاته فلم لا يجوز في غيرها، كيف والدعوى كلية وهي[4] أنَّ كل نوع متكثر الأفراد يحتاج إلى محل يقبل تشخصه، ثم على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة تنقص خلاصة الدليل[5] بالمادة.

---

(1) في المخطوطة (ج) لم يذكر. (المحقق).

(2) فيه بحث وهو أنَّ قبول المادة التكثر لذاتها لإبهامها فإنَّها لما كانت في ذاتها مبهمة لا واحدة ولا كثيرة جاز أن تصير كثيرة بعدما كانت واحدة وبالعكس، وهذا معنى قبول المادة التكثر لذاتها بخلاف غيرها مما له تعين، فإنَّ الواحد المعين في ذاته غير قابل للتكثر لانعدامه عند عروض الكثرة، فاعرف ذلك على أنا لا نسلم أنَّ المادة نوع حقيقي والكلام وكلية الدعوى فيه. كذا في الحاشية.

(3) في المخطوطة (ج) قبول التكثير. (المحقق).

(4) فيه أنَّ المحقق الطوسي قد خصَّ الدعوة ألا يكون قابلاً للتكثر بذاته كما يتأدى عليه كلامه. منصور. كذا في الحاشية.

(5) لأنَّ خلاصة الدليل المستنبط من برهان التوحيد على ما أحاله الشيخ عليه هو أنَّ تعينه إما أن يكون لماهيته أو للوازمها أو لعوارضها، وعلى الأولين يلزم

وأجيب عن ذلك بأنَّ مواد الأفلاك متغايرة بالنوع وتشخص كل منها مقتضى نوعه ونوعه منحصر في شخصه، وأما تعداد[1] الأشخاص العنصرية فللعوارض[2] المختلفة التي تلحق هيوليها[3] الواحدة كالمتصل الواحد من الماء يتقوم ببعضه حمرة والبعض الآخر سواداً والشخص من الماء واحد، فالسؤال إنَّما يتمّ لو كانت التعددات اللاحقة بالمادة العنصرية تشخصات لها وهو ممنوع بل عوارض تشخص واحد قابل، وأنت تعلم أنَّ هذا الجواب لا يرفع الاعتراض عن كلام المحقق بل هو جواب آخر عن إيراد الإمام، وأقول[4] الحق إنَّ معنى كلام الشيخ أنَّ النوع المتكثر الأفراد يحتاج في تكثره إلى المادة لا إلى تكثر المادة

= انحصاره في فرد، وعلى الثالث يكون معلولاً لغيره، وعلى هذا القدر رتب المدعي وهو أنَّه إذا لم يكن مع الواحد منها المادة لم يتعين ولا شك أنَّ هذه المقدمات بأسرها جارية في المادة فلو لم يثبت الحكم فيها انتقض الدليل بها فافهم. كذا في الحاشية.

(1) في المخطوطة (ج) تعدد. (المحقق).

(2) يعني أنَّ تلك العوارض بالنسبة إلى المادة عوارض غير مشخصة وبالنسبة إلى الصور مشخصات. كذا في الحاشية.

(3) فإن قلت: هذا مخالف لقول المشّائين وهو أنَّ الهيولى واحد بوحدة الصورة وكثير بكثرتها، قلت يجب حلّ كلامهم على ما ذكره من الشرح لأنَّه معنى لكون الشيء في ذاته لا واحداً ولا كثيراً كما في صورة النقض، فالصواب أن يحمل هذا على قولهم الهيولى واحدة. كذا في الحاشية.

(4) فيه بحث إذ للإمام أن يقول أعني بتكثر المادة ما هو أعمّ من أن يكون تكثيرها بذاتها أو بعوارضها إذ في كل من الصورتين تكثر الأشياء المتماثلة حاصل، فإنَّ الكلام في تكثير مادة الأمور المتماثلة لا محالة متماثلة هو الغرض أن يكون الأشياء المتماثلة بالمادة فيكون للمادة مادة أخرى ويتسلسل. غياث. كذا في الحاشية.

والأول أعمّ من الثاني لأنَّ تكثيره إما أن يكون لتكثر المواد كما في الأفلاك أو لتكثر العوارض اللاحقة للمادة الواحدة كما في هيولى العناصر، كيف[1] وقد أسند الشيخ اختلاف الأفراد إلى العلل وحكم بأنَّه لا بدَّ من القوة لتكثير العلل أعني المادة، فالاحتياج إلى المادة إنَّما هو لقبول آثار العلل الموجبة لتكثر الأفراد لا أن تكثر الأفراد تابع لتكثر المادة فلا يرد سؤال الإمام عن أصله وإنَّما حكم الشيخ بالاحتياج إلى المادة لأنَّ اختلاف تلك الأفراد ليس بالماهية ولوازمها بل بالعارض[2] فلا بدَّ لها من محل، وليس ذلك هو الشخص لعدم تحصله بعد ولا الحال[3] فيه، لأنَّ كون الحال حاملاً لتشخص المحل غير معقول، بخلاف العكس فإنَّ المحل هو الحامل للحال وتشخصه وعوارضه لأنَّ المحل منعوت بالحال ولا عكس، وتحقيق ذلك أنَّ تكثير[4] الفاعل للمعنى الواحد غير معقول، كما أنَّ توحيد الكثير غير معقول والمعقول من الأول هو ضمّه إلى أمور متكثرة حتى يحصل

---

(1) أقول ذلك ممنوع لم لا يجوز أن يكون محل عوارض الشخص ذاته وعدم تحصله لا يقتضي امتناع كونه محلاً لعوارضه وإنَّما يلزم ذلك لوازم تقدم عارض الشيء عليه، ومن البين أنّه ليس كذلك. منصور. كذا في الحاشية.

(2) **في المخطوطة (ج) بالعوارض. (المحقق).**

(3) فيه بحث لأنَّه لما جاز أن تشخص الشخص بالأمور الحالة فيه كالنفوس الناطقة لشخصت الماهيات المكتسبة من البدن بعد المفارقة من البدن كما صرّح به الشارح، فلم لا يجوز أن يتشخص بما يحلّ في الحال فيه لا بدَّ لنفي ذلك من دليل. منصور. كذا في الحاشية.

(4) أقول ليس ذلك تكثير الواحد لأنَّ الواحد المفروض بعد الضم واحد كما كان قبل الضم، بل هذا التركيب الواحد مع الأجزاء وأين هذا من تكثير. منصور. كذا في الحاشية.

منه مع كل منها ما يغاير الحاصل منه مع الآخر المعقول من الثاني تأليف أمر واحد من ذلك الكثير مغايراً لكل من الآحاد، فالنوع[1] إذا كان معنى واحداً مجرداً[2] عن المادة وعلائقها لا يمكن للفاعل تكثيره أصلاً إلا[3] أنَّ تكثيره في حدٍّ ذاته غير معقول كما مرّ، وضم أمور متغايرة[4] إليه فرع وجوده فلا بدَّ أن يتعلق وجوده بمادة تكون أصلاً لأفراده تنضم إليها عوارض مختلفة يحصل منها مع كل واحد من تلك العوارض فرد مغاير للحاصل منها مع العارض الآخر. وأيضاً[5] انضمام الأمور المتغايرة إلى المعنى المجرد الذي لا يقبل القسمة لا يوجب حصول أمور[6] متكثرة،

---

(1) فيه نظر إذ حاصل كلام الفاعل أنَّ التكثير ههنا لا يتصور إلا بانضمام لا أنَّ المعنى الواحد متكثر لا في ذاته حتى يتوجه ما ذكر. كذا في الحاشية.

(2) قيّده بها احترازاً عن النفس الإنسانية فإنَّها مجردة بمعنى عدم حلولها في المادة لكنَّها غير مجردة عن التعلق بها. كذا في الحاشية.

(3) **في المخطوطة (ج) لأنَّ. (المحقق).**

(4) أقول: غاية ما يلزم من ذلك أن يكون وجوده متقدماً بالذات على ضمّ الأمور المتغايرة، ولا محذور في ذلك ولو كان محذوراً لما جاز ضمّ الأمور المتغايرة إلى المادة لأنَّه فرع وجودها أيضاً، وأيضاً قوله فلا بدَّ أن يتعلق وجوده بما سيأتي. منصور. كذا في الحاشية.

(5) عطف على قوله وضمّ أمور متغايرة. كذا في الحاشية.

(6) فيه نظر أما أولاً فلأنَّه لو كان ذلك الأمر الواحد المجرد كمياً وهذه الأمور المتغايرة منافية فلا جرم يكون انضمامها في الأفراد المتعددة، ولا يحصل حينئذٍ من جميعها شيء واحد قطعاً، وأما ثانياً فلأنَّه إن كان تشخص الهيولى المنضم إليها تلك العوارض بذاتها لزم أن يكون شخصاً واحداً، وحينئذٍ لو كانت قابلة لقسمة ويفرض انضمام كل من تلك الأمور إلى جزء منه لزم أن يكون كل جزء منه عين الشخص الذي هو الكل لأنَّ ذات الهيولى حاصلة في كل منها والفرض أنَّه يقتضي التشخص المذكور وهو محال مستلزم لمحالات =

فإنَّ جميع تلك المغايرات منضمَّة إلى أمر واحد[1] بخلاف انضمام تلك الأمور إلى الهيولى القابلة للقسمة، فإنَّ كلاً من تلك الأمور ينضم إلى جزء منه فيحصل من ذلك الجزء، وذلك العارض أمر مغاير للحاصل من جزء آخر وأمر آخر فافهم ذلك جداً، وهذا الوجه أشد من الأول وأبعد عن الشكوك.

فإن قلت: اختلاف تلك العوارض إن كانت لاختلاف عوارض أخر[2]، وهكذا لزم التسلسل وإن كانت لماهياتها لزم أن يكون مشخص كل فرد نوعاً منحصراً في الشخص، وليس كذلك ضرورة اشتراك الأفراد في أنواع[3] ما يفرض مشخصاً كالشكل والوضع وغيرهما، لا يقال نختار الأول ولا محذور فيه لجواز أن يكون اختلافها للاستعدادات المتسلسلة، والتسلسل فيها غير محال لأنَّا نقول ما به الامتياز يجب أن يكون أمراً متحققاً في الشخص لأنَّ الماهية مشتركة، فلا بدَّ أن يكون فيه أمر يميِّزه عمَّا عداه من الأفراد الموجودة، نعم يجوز أن يكون ذلك الأمر مستنداً إلى أمر سابق عليه بالزمان.

قلت: نختار الثاني ونلتزم الانتهاء إلى عوارض المشخصة

= أخر لا يخفى على الفطن، وإن كان تشخصها بغير ذاتها وهو يرى من المادة فلم لا يجوز أن يتشخص طبيعة نوعه أخرى بمثل ذلك من غير افتقار إلى المادة فما سمَّاه الله الوجهين أوهن من نسج العنكبوت. منصور. كذا في الحاشية.

(1) في المخطوطة (ج) فيحصل من جميعها شيء واحد. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ج) أخرى. (المحقق).

(3) في المخطوطة (ج) نوع. (المحقق).

لا نوع لها، أو منحصر نوعها في فرد إما ابتداء أو في بعض المراتب والشكل والوضع وغيرهما من المشخصات أن فرض اتحاد أنواعها في الأشخاص فيكون لأفرادها مشخصات منحصرة النوع في الفرد ولا محذور فيه بل هو الذي يقتضيه النظر[1] العميق فتأمل.

وأما الثاني وهو كونها واحدة، فأشار إلى بطلانه بقوله **[ولا يصحّ أن تكون واحدة]** لأنَّه إن بقيت بعد التعلق على وحدتها لزم أن يدرك كل أحد ما أدركه الآخر لما مرّ مفصلاً ولذلك لم يذكره المصنف وإن لم يبق على الوحدة **[فينقسم ويتوزع على الأبدان]** وهو محال **[فإنَّ ما ليس بجسماني]** أي ليس بجسم ولا حال[2] فيه ولا جزء منه لا يتجزّى لأنَّ الواحد إذا قبل الانقسام فالقابل لذلك الانقسام أولاً وبالذات هو المقدار وما عداه[3] يقبله بتوسطه، هذا في الانقسام الوهمي وأما الانقسام العقلي[4] فالقابل له عند

---

(1) فيه بحث أما أولاً فلأنَّ الشق الثاني هو أن يكون اختلاف العوارض الشخصية لهيئتها، والمحذور المذكور هناك أنَّه ليس كذلك ضرورة اشتراك ذلك المحذور، وليس في هذا الشقّ ترتيب المراتب حتى يلائم في الجواب أنَّا نلتزم الانتهاء إلى العوارض المذكورة إما ابتداء أو في بعض المراتب، وإنَّما الترتيب في الشقّ الأول، وأما ثانياً فلأنَّه لو كان شخص كل فرد عارضاً له ولا يوجد نوعه في غير هذا الشخص لزم أن يتميز كل فرد عن سائر الأفراد بعارض واحد، ومن البيِّن أنَّه ليس كذلك فإنَّه يمتاز شيء عن بعض الأفراد بشيء، وعن بعض آخر بشيء آخر. منصور. كذا في الحاشية.

(2) كالهيولى والصورة ولم يقل بدل قوله: «ولا جزء منه» و«لا محل له» لأنَّ الهيولى والصورة ليست محلاً للجسم ولا حالاً فيه. كذا في الحاشية.

(3) احتراز عن الكثير كمراتب الأعداد فإنَّها قابلة للانقسام العقلي والوهمي بالذات ومعروضاتها قابلة لهما بتوسطهما. كذا في الحاشية.

(4) في المخطوطة (ج) الفعلي. (المحقق).

المشّائين الهيولى الأولى والمقدار معدله وعند الإشراقيين نفس الصورة التي هي عين المقدار عندهم **[بل هي حادثة مع البدن]** إذا تمّ استعداده لقبولها ثم لما كان ما يقرر من أمر النفس أنّها نور مجرد وليست عين الباري ولا جزءاً منه (ولا قائمة)[1] ولا قديمة بل هي فائضة من مبدئها حادثة مع حدوث البدن ربما لا يتقرر في النفوس القاصرة المسخّرة للوهم، ويتوهم أن يحصل بسبب فيضان تلك النفوس غير المتناهية نقصان في مبدئها، نبَّه على دفع هذا التوهم بتمثيل يتضمنه قوله **[ولما رأيت فتيلة مستعدة]** للاشتعال بأن لا تكون رطبة مثلاً **[تشتعل من النار من غير أن ينتقص منها شيء]** بل أبصرت الشمس يفيض عنها النور على جميع الأعيان القابلة من غير نقصان فيها **[فلا تتعجب من حصول النفس الناطقة عند استعداد البدن من غير أن ينتقص من واهبها]** القريب الذي هو العقل الفعّال والبعيد الذي هو المبدأ الأعلى **[شيء]** والغرض منه تليين عريكة[2] الوهم بإبداء مثال يوافق فيه العقل في الحكم المفروض[3] بعد أن ثبت ذلك الحكم بالبرهان، فإنَّ الوهم بعد قيام البرهان ربما ينبو[4] عن قبول النتيجة لما جُبل عليه من مقايسة المعقول بالمحسوس، فإذا مثل له في المحسوس ينقاد للعقل ويؤمن له فيتم الطمأنينة، بل ربما كفى أمثال هذه الأمثلة لصاحب الحدس القويم والطبع السليم، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

---

(1) **في المخطوطة (ج) لم يذكر. (المحقق).**
(2) العريك شدة النفس، وقيل الطبيعة العريكة الطبيعة فلان لين العريكة أي سلس.
(3) **في المخطوطة (ج) المذكور. (المحقق).**
(4) الابتعاد.

الهيكل الثالث

في مسائل من علم ما بعد الطبيعة[1]

يتوقف عليها إثبات الواجب لذاته

[الجهات العقلية ثلاثة[2]] اعلم أنَّ كيفية[3] نسبة المحمول إلى الموضوع باعتبار تحقّقها في العقل تسمى جهة، وباعتبار تحقّقها في نفس الأمر مادة، والمبحوث عنه ههنا هو تلك الكيفية لكن في محمول خاص[4] هو الوجود الخارجي، ولما كانت[5] النسبة متعددة[6] الطرفين فربما تنسب تلك الكيفية إلى المحمول فيُقال: واجب وجوده وممتنع وجوده وممكن وجوده، وربما تنسب إلى الموضوع فيُقال: هو واجب، هو ممكن، هو ممتنع. والمآل في الكل واحد **[واجب وممكن وممتنع]** كأنَّه قصد بذلك حكاية ما

---

(1) أي العلم الإلهي ويسمَّى بعلم ما قبل الطبيعة أيضاً لأنَّه تعالى علّة للطبيعات والعلم به تعالى معلول لعلمها، وباعتبار الأول يسمَّى بعلم ما قبل الطبيعة، وباعتبار الثاني بعلم ما بعد الطبيعة. كذا في الحاشية.

(2) **في المخطوطة (ج) ثلاث. (المحقق).**

(3) لما كانت الكيفية المذكورة من حيث تحقّقها في العقل تُسمَّى جهة وهي إنَّما تعتبره في العقل في ضمن المشتق ظهر وجه حسن هذه الحكاية، وهو الإشارة إلى طريق تحقّقه في العقل. فافهم. كذا في الحاشية.

(4) **في المخطوطة (ج) عارض. (المحقق).**

(5) **في المخطوطة (ج) كان. (المحقق).**

(6) **في المخطوطة (ج) متعلقة بالطرفين. (المحقق).**

يعتبر في القضايا، فإنَّ قولك: ج ب بالضرورة في قوة قولك ج متصف بب اتصافاً واجباً وإلا فالظاهر أن يقول[1]: وجوب وإمكان وامتناع[2].

[فالواجب ضروري الوجود] والغرض منه تعريف الوجوب بضرورة الوجود، فإنَّ[3] تعريف مفهوم المشتق بالمشتق يستلزم[4] تعريف المبدأ بالمبدإ، وأما إذا أريد تعريف ما صدق عليه ذلك المفهوم فلا كما إذا عرّفت الناطق بالضاحك وأردت تعريف[5] النوع الذي يصدق عليه مفهوم الناطق، وهو في الحقيقة ليس تعريفاً بالمشتق بل بمعنى آخر هو النوع الذي يوجد فيه المشتق، وربما ذهل عن هذه النكتة بعض الأفاضل، والظاهر أنَّ المراد بالواجب الواجب لذاته فإنَّه المتبادر عند الإطلاق، فالتعريف أيضاً مقيد به. **[والممتنع ضروري العدم]** أي لذاته بناءً على الظاهر **[والممكن ما لا ضرورة[6] له في وجوده ولا في عدمه]** بالنظر إلى ذاته، وعلى هذا بين الأقسام انفصال حقيقي والحصر ههنا حصر

---

(1) **في المخطوطة (ج) يقال. (المحقق).**

(2) فإنَّ الكيفية هي الوجوب وأخواه لا المشتق منها. كذا في الحاشية.

(3) هو ظاهر التعريفات الآتية في المتن. كذا في الحاشية.

(4) فيه نظر أما أولاً فلأنَّ الاستلزام ممنوع لم يعتبر في التعريف ما يقتضي ذلك، وأما ثانياً فلأنَّه إن أراد لمفهوم النوع فلم لا يجوز أن يكون تعريفاً بقوله إذا أريد تعريف لمفهوم الناطق بل هذا أولى لأنَّه جار عليه، وإن أراد أنَّه تعريف لما صدق عليه النوع فهي الأشخاص وهي مكتسبة اتفاقاً عن العقلاء. غياث. كذا في الحاشية.

(5) **في المخطوطة (ج) به. (المحقق).**

(6) **في المخطوطة (ج) ضرورة في. (المحقق).**

عقلي، وتخيل[1] القسم الرابع أعني ضروري الطرفين مضمحل بأدنى توجه من بديهة العقل، فإنَّ اقتضاء[2] أحد الطرفين يستلزم المنع عن الآخر، والمنع[3] عن الآخر يستلزم عدم اقتضائه استلزاماً بيّناً لا سترة به فهو حصر مقطوع به بالبديهة، سواء سُمّي عقلياً أو قطعياً، ولا نزاع في الأسامي وإن عمّم الواجب والممتنع كان بين الأقسام منع الخلو دون الجمع، فإنَّ الممكن إما واجب بغيره[4] أو ممتنع بغيره[5] كما يعلم من قوله:

[والممكن يجب ويمتنع بغيره] لامتناع وجوبه وامتناعه بذاته

---

(1) قد يتوهم أنَّ هذا القسم مرتفع باعتبار قيد الوحدة في المقسم كما هو المشهور لأنَّه مجموع ضروري الوجود وضروري العدم، وفيه أنَّ واحداً من القسمين ليس ضروري الوجود وآخر ليس ضروري العدم بل أحدهما ضروري الوجود فقط والآخر ضروري العدم فقط، والمذكور ليس مجموعهما كما لا يخفى، مولانا حنفي. كذا في الحاشية.

(2) فإنَّ الكلام في اقتضاء التام فلزم مع هذا الاقتضاء عن الآخر لزم إمكان اجتماع النقيضين لأنَّ المقتضى ضروري الحصول وإلا لزم إمكان تخلف المعلول على علّته التامة، فلو أمكن مع ذلك حصول الطرف الآخر لزم إمكان اجتماع النقيضين. مولانا حنفي. كذا في الحاشية.

(3) لأنَّ ذلك لو كان مانعاً عن الآخر كانت علّته التامة مقتضية لوجود المانع وعدم العلّة التامّة لوقوع شيء علّة تامة لوقوعه، فلو كان مع ذلك مقتضياً له اقتضاءً تاماً لزم اجتماع النقيضين أيضاً بناءً على امتناع تخلف المعلول عن العلّة التامة، بل نقول يستلزم اقتضاء عدمه لأنَّ وجود المانع عن الوجود يستلزم أن لا يكون العلّة التامة، وإذا لم يتمّ علّة الوجود تمّ علّة العدم لأنَّ الكلّ ينتفي بانتفاء جزئه وعدم علّة الوجود علّة تامة للعدم. مولانا حنفي. كذا في الحاشية.

(4) **في المخطوطة (ج) لغيره. (المحقق).**

(5) **في المخطوطة (ج) لغيره. (المحقق).**

وإلا لزم الانقلاب وامتناع انتفاء وجوبه وامتناعه بالغير إذ لا يخلو من أن يوجد علّته أو لا فإن وجد وجب بها، وإن لم توجد امتنع بعدمها [**والسبب هو ما يجب به وجود غيره**] إذ لو لم يجب به لكان إما باقياً على ما هو حاله بالنظر إلى ذاته من مساواة الوجود للعدم أو صائراً أحد الطرفين أولى به مع عدم انتهاء إلى حدّ الوجوب. والأول باطل وإلا لم يكن فرق بين وجود السبب وعدمه فلم يكن السبب سبباً هذا خلاف، والثاني أيضاً باطل لأنَّ الأولية يستلزم مرجوحية الطرف الآخر، وهو يستلزم استحالة لاستحالة ترجيح المرجوح واستحالة يستلزم وجوب الطرف الأول، وقد فرض غير واجب وهذا خلف [**والممكن لا يكون موجوداً**] من ذاته إذ لو وجد من ذاته فإما مع تساوي وجوده وعدمه وهو محال لامتناع ترجيح أحد المتساويين من غير مرجح بالبديهة، واعتبر ذلك بكفتي[1] الميزان ولم يتعرض لهذا الشق لظهوره، وإما بأن يرجح[2] يترجّح وجوده لذاته وهو محال [**إذ لو اقتضى الوجود لذاته كان واجباً لا ممكناً، ولو**[3] **اقتضى العدم لذاته كان ممتنعاً لا ممكناً**] وقد فرض ممكناً هذا خلف.

[**فلا بدَّ له من سبب يرجّح وجوده على العدم والسبب إذا تمّ لا يتخلف عنه وجود المسبب**] أي لا يمكن التخلف وإلا فإما أن يتساوى وجوده وعدمه فيكون حاله مع تمام العلّة كحالة لامعة فلا

---

(1) في المخطوطة (ج) بكفي. (المحقق).
(2) في المخطوطة (ج) يترجح أحد المتساويين من غير مرجح بالبديهة واعتبر ذلك وجوده لذاته وهو محال. (المحقق).
(3) لم يذكر في المخطوطة (ق). (المحقق).

يكون ما فرض تمام العلّة تمامها، وإما أن يترجح أحد الطرفين من غير أن يبلغ درجة الوجوب فيمكن وقوع الطرف الآخر مع كونه مرجوحاً، فلنفرض معه الوجود في وقت والعدم في وقت آخر، فاختصاص أحد الوقتين بالوجود إن لم يكن لمرجح لم يوجد في الوقت الآخر لزم ترجيح أحد المتساويين[1] بلا سبب ضرورة أنَّ الأولوية الحاصلة من العلّة متحققة في كلا الوقتين، فالوقتان متساويان فيها، وإن كان المرجح لم يوجد في الوقت الآخر لم يكن ما فرضناه علّة تامة، علّة تامة، هذا خلف.

هذا ما تقرّر عليه رأي بعض المحققين[2] المتأخرين بعد تزييفه ما قاله من قبله في هذا المطلب، وأقول لا يلزم من إمكان الطرف الآخر إمكان وجوده في وقت وعدمه في وقت آخر، بل اللازم منه إمكان عدمه ولو في وقت اتصافه بالوجود، ولا استحالة في إمكان العدم في وقت الوجود إنَّما المستحيل إمكانه بشرط الوجود كما حقَّق في معنى المشروطة العامة، والممكن ما يجوز وجوده وعدمه في الجملة لا ما يجوز عدمه تارة ووجوده أخرى، ألا ترى أنَّ الزمان ممكن مع أنَّه لا يجوز أن يوجد بعد العدم، ولا أن يعدم بعد الوجود كما حقّق في موضعه، فالوجه أن يتمسك بما أشرنا إليه سابقاً من أنَّ أولوية طرف يستلزم مرجوحية مقابله، وهي تستلزم استحالة المستلزمة لوجوب ذلك الطرف.

لا يُقال على سبيل النقض لو صحّ ذلك لزم أن يستلزم

(1) في المخطوطة (ج) على الآخر. (المحقق).
(2) هو الشريف المحقق فإنَّه قرر هذا في سائر كتبه. كذا في الحاشية.

المساواة التي هي مقتضى ذات الممكن تعين أحد الطرفين، لأنّا[1] نقول مساواة أحد الطرفين للآخر يستلزم استحالة الآخر لاستحالة الترجيح بلا مرجح، واستحالته يستلزم وجوب ذلك الطرف، أو[2] على سبيل المناقضة لا نسلم أنَّ امتناع أحد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الآخر، والسند أنَّ كلا الطرفين ممتنع في صورة التساوي لأنَّا نقول: إما على الأول فالنقض إنَّما يتمّ بجريان الدليل في مادة مع تخلف المدعي، والمدّعي ههنا الاستحالة[3] ولا نسلم التخلف في تلك المادة بل التساوي في نفس الأمر مستحيل لاستلزامه ارتفاع النقيضين، والممكن لا بدَّ من ترجح أحد طرفيه في الواقع لأنَّه في نفس الأمر مقترن إما بما يرجح وجوده أو بما يرجح عدمه، والإمكان أمر اعتباري يعرضه في العقل إذا لاحظه مع قطع النظر عن غيره، وعلى الثاني أنَّه لو امتنع طرف ولم يجب الطرف الآخر لكان جائز الارتفاع، وقد فرض الأول ممتنعاً فيكون مرتفعاً، فإن وقع الارتفاع الجائز لزم ارتفاع النقيضين، وإن لم يقع وهو جائز فيلزم جواز ارتفاعهما وهو أيضاً محال لأنَّ إمكان المحال محال، فتدبر فإنَّه مع وضوحه لا يخلو عن دقة ما والله الموفق.

---

(1) تعليل لقوله لزم أن يستلزم إلى آخره لا لقوله لا يقال إلى آخره. كذا في الحاشية.

(2) **في المخطوطة (ج) الآخر. (المحقق).**

(3) أي استحالة الترجيح بلا مرجح بدون بلوغه إلى حدّ الوجود، فإذا تحقق المدعي في مادة النقض يكون التساوي مستحيلاً وهو كذلك. كذا في الحاشية.

فإن قلت: هذا البحث في الحقيقة تكرار لما سبق من قوله والسبب هو ما يجب به وجود غيرها[1]، قلت: الغرض ههنا التعريف وإنَّما تعرضنا هنالك للإشارة إلى دليله إجمالاً نظراً إلى الحكم الضمني اللازم للتعريف تكثيراً للفائدة، وأيضاً لم يعلم[2] ههنا أنَّه متى يجب به وجود المسبب فإنَّه في قوة المطلقة فأشار ههنا إلى أنَّه إنَّما يجب به وقت التمام، ثم الظاهر أنَّه تعريف للسبب الفاعلي فإنَّه الذي يجب به المسبب بعد استجماعه جميع ما لا بدَّ منه في التأثير من الشرائط والآلات والمادة وغيرها، ولم يعين ههنا أنَّ الوجوب في ذلك الحال فأشير إليه[3] في هذا الموضع، ويمكن أن يحمل الأول على العلّة مطلقاً ويكون معناه ما له دخل في وجوب غيره وحينئذٍ فلا يتوهم التكرار أصلاً.

ويؤيد هذا ظاهر قوله [**وكل ما يتوقف عليه الشيء فله مدخل في السببية سواء كان إرادة أو وقتاً أو مكاناً أو معاوناً أو محلاً قابلاً أو غير ذلك**] يحتمل أن يكون قوله أو غير ذلك عطفاً على جميع ما سبق ويكون إشارة إلى ترك[4] ما ذكره من الأجزاء والشروط وارتفاع الموانع، ويحتمل أن يكون عطفاً على قابل، فإنَّ المحل القابل للشيء هو الذي يجب وجوده مع وجود المقبول كالهيولى للصورة والمحل الطارىء عليه، الشيء لا يجب وجوده معه كالصورة الجسمية للانفصال الطارىء عليه فإنَّه قد يُسمّى محلاً

---

(1) في المخطوطة (ج) غيره. (المحقق).
(2) في المخطوطة (ج) نعلم. (المحقق).
(3) أي وجوب وجود المسبب. كذا في الحاشية.
(4) في المخطوطة (ج) ما ترك ذكره. (المحقق).

له باعتبار طروئه عليه وحينئذٍ تظهر لقوله قابلاً فائدة ما، **[وإذا**[1] **لم يوجد السبب بتمامه]** بأن يكون بسيطاً ولا يوجد أو مركباً وينتفي كل جزء من أجزائه أو ينتفي **[بعض أجزائه]** فقط ويمكن أن يجعل به إشارة إلى المركب مطلقاً والأول إشارة إلى البسيط فإنّ انتفاء بعض الأجزاء أعمّ من انتفاء جميع الأجزاء، وانتفاء البعض مع وجود البعض **[لا يحصل الشيء]** ضرورة **[وإذا حصل جميع ما ينبغي في وجود الشيء وارتفع جميع ما لا ينتهي**[2]**]** من الموانع[3] إن كان للمعلول مانعاً **[وجب الشيء صورة**[4]**]** وهذا بظاهره لا يشمل العلّة التامة[5] البسيطة.

---

(1) أقول المصنف إن اكتفى بقوله وإذا لم يوجد السبب ليستغني عن قوله أو ببعض أجزائه لأنّ عدم وجود السبب أعمّ من أن يكون بسيطاً ولا يوجد أو مركباً، وينتفي كل جزء من أجزائه أو ينتفي بعض أجزائه بناءً على تفسيره السبب بما يجب به وجود غيره. كذا في الحاشية.

(2) **في المخطوطة (ج) ينفي. (المحقق).**

(3) **في المخطوطة (ج) المواضع. (المحقق).**

(4) **في المخطوطة (ج) ضرورة. (المحقق).**

(5) التام يقال في مقابلة الناقص والجميع في مقابلة البعض، فذكر الجميع في تعريف العلّة التامة لا يخلو من شيء بخلاف ذكر التام. كذا في الحاشية.

الهيكل الرابع

في مباحث نفيسة من الإلهيات

وفيه فصول خمسة عنون اثنان منها بواسطة الهيكل وخاتمة.

فصل في توحيد الواجب وتنزيهه عن وجوه الكثرة، وقدم هذا الفصل على إثبات الواجب لأنَّه يثبت ذلك على وجه لا يتوقف على إثباته فإنَّه ينظر في وجوب الوجود وما يقتضيه من الأحكام التي من جملتها البراءة عن وجوه الكثرة **[لا يصحّ أن يكون شيئان هما واجب الوجود لأنَّهما حينئذٍ اشتركا في وجوب الوجود]** الذي هو غير خارج عن حقيقتهما إذ لو خرج عن حقيقتهما[1] أو عن حقيقة أحدهما فاتصافه به إما بسبب غيره وهو مستلزم لاحتياج الواجب إلى الغير في وجوب وجوده وإما بسبب ذاته فيتقدم بوجوب الوجود على[2] ذاته لأنَّ العقل يحكم بأنَّ الشيء ما لم يجب وجوده أولاً يجب عنه وجود شيء أصلاً سواء كان ذلك الشيء عينه أو غيره، فإنَّ العقل يحكم به حكماً كلياً من غير استثناء تلك الصورة، فإنَّه يحكم بأنَّ معطى الوجود من حيث هو معطي الوجود يجب تقدمه بالوجود على ما يعطيه الوجود،

---

(1) في المخطوطة (ج) حقيقة أو أحدهما. (المحقق).

(2) وكذا يلزم تقدُّم وجود الوجود على وجوب الوجود. كذا في الحاشية.

فالوجود السابق إن كان عين اللاحق لزم تقدم الشيء على نفسه، وإن كان غيره ننقل الكلام إليه حتى يتسلسل أو يدور، فثبت أنَّ وجوب الوجود غير خارج عن حقيقتهما فأما جزء حقيقتهما أو[1] عين حقيقتهما أو جزء واحد وعين الآخر، وعلى التقادير **[فلا بدَّ من فارق بينهما]** يكون فصلاً أو شخصاً لهما أو لأحدهما **[فيتوقف وجود أحدهما أو كليهما على الفارق]** أما الأول فبأن يكون مميز كل منهما أمراً موجوداً فيه، وأما الثاني فبأن يكون امتياز أحدهما بثبوت أمر فيه، وامتياز الآخر بنفس حقيقته المجرّدة عن ذلك الأمر وعند التحقيق يلزم افتقار كليهما إلى الفارق، لأنَّ مجرد الأمر المشترك لا يكفي في تحصل شيء منهما بخصوصه بل لا بدَّ من فارق ينضم إليه وجودياً كان أو عدمياً لكن نزل إلى الترديد بين افتقار كليهما، أو أحدهما استظهاراً لعدم توقف البرهان على افتقار كليهما هذا وفيه نظر لأنَّه إنَّما يتمّ لو كان قول الوجوب الذاتي المطلق عليهما قولاً ذاتياً ولم يثبت ذلك فلم لا يجوز أن يكون قوله على ما تحته قوله عرضياً، ويكون له أفراد متعددة متمايزة بماهياتها مشتركة في هذا العارض لأنَّ ما ثبت أنَّه عين حقيقة الواجبية هو الوجوب الخاص لا الوجوب المطلق[2] ولذلك قال ابن[3] كمونة في بعض تصانيفه: إنَّ هذا البرهان ينتج استحالة وجود واجبين متشاركين في الماهية ومن الجائز في العقل أن

---

(1) **من «أو» إلى «حقيقتهما» لم يذكر في المخطوطة (ج). (المحقق).**

(2) وهكذا كما أنَّ الوجودات الخاصة متخالفة بذاتها مشتركة في الوجود المطلق. كذا في الحاشية.

(3) **في المخطوطة (ج) أنَّ كونه. (المحقق).**

يكون في الوجود موجودان ينحصر نوع كل واحد منهما في شخصه وبكونه مشتركين في وجوب الوجود، فهذا الاحتمال[1] إن امتنع كان امتناعه ببرهان غير هذا البرهان ولم أظفر به إلى الآن، هذا ما ذكره في هذا الكتاب، وذكر في كتاب «الكاشف» أنَّ تعدد الواجب محال مطلقاً، أما إن كان نوعهما واحداً فلما مرّ وأما إن كان نوع كل منهما مغايراً لنوع الآخر فلأنَّ وجوب الوجود يجب إذ ذاك أن لا يكون نفس حقيقتهما وإلا لكان نوعهما واحداً، فإنَّ مفهوم وجوب الوجود لا يختلف وأن لا يكون داخلاً في حقيقتهما

(1) وأقول هذا غير وارد لأنَّه ردَّد بين أقسام ثلاثة لا رابع لها فإنَّه قال: هذا المفهوم المعلوم من وجوب الوجود، إما أن يكون نفس حقيقة الأفراد أو جزءها أو خارجاً عنها، وهذا الحصر ثابت إذ كل مفهوم قيس إلى ما تحته من الجزئيات لا يخلو عن أحد الأقسام الثلاثة المذكورة، وأشار إلى استحالة القسمين الأخيرين فيبقى القسم الأول حقاً، والشارح لم ينقل فساد القسم الثالث وكأنَّه هو ما ذكره المصنف، والشيخان أبو نصر وأبو علي في كتبهم من أنَّ عرضية وجوب الوجود يستلزم الإمكان إذ كل عرض ممكن والشيء ما لم يجب ولم يوجد لم يوجد سواء كان علّة لوجود نفسه أو لغيره. ثم بيّن أنَّ الأول يستلزم اتحاد النوع المستلزم للوحدة على ما نقله الشارح عنه، واستلزام الأول اتحاد النوع على ما أشار إليه ظاهر وإيراده غير وارد فإنَّ المفهوم المعلوم من وجوب الوجود واجب ضرورة، فلو كان نفس حقيقة الأفراد كان أفراده متفقة النوع وذلك جلي لا سترة فيه، وما ذكره من تجويز أن يكون هناك حقائق مختلفة غير موجه لأنَّه إن أراد أنَّه يجوز ذلك على تقدير نوعية هذا المفهوم فهو باطل ووجهه ظاهر، وإن أراد أنَّه يجوز ذلك لا على هذا التقدير فهب أنَّه كذلك لكنَّه لا يضر فإنَّه حينئذٍ يدخل في القسم الثالث وقد مرَّ الإشارة إلى فساده، وبالجملة منشأ اعتراض الشارح أنَّه توهم أنَّ وجوب الوجود كنهه غير معلوم وهذا المفهوم المعلوم وجهه والكلام في ذلك بالكنه وليس كذلك فإنَّ الكلام في هذا المفهوم المعلوم لا في أمر آخر. غياث. كذا في الحاشية.

وإلا لكان الواجب مركباً، فلو صحّ وجود واجبين من نوعين لكان وجوب الوجود عرضياً لازماً لكل واحد منهما.

وأقول لقائل أن يقول: يجوز أن يكون هناك حقائق مختلفة يصدق على كل منها[1] وجوب الوجود ثم لا تكون تلك الحقائق معلومة لنا إلا بمفهوم واحد هو عرضي لها، فإن أراد يكون وجوب[2] مفهوم الوجود واحداً ذلك المفهوم الذي هو وجه لتلك الحقائق فلا تستلزم وحدته أن يكون نوعها واحداً لأنَّ ما هو نوع لها[3] تلك الحقائق لا الوجه المذكور، وإن أراد به تلك الحقائق أنفسها فلا نسلم الوحدة إذ لا يلزم من وحدة الوجه وحدة ذي الوجه لجواز أن يكون أمراً خارجاً عن حقيقة ما هو وجه له، نعم لو كان ما هو معلوم لنا كنه وجوب واجب الوجود يصح[4] ما ذكره لكنَّه ممنوع **[وما يتوقف على الشيء فهو ممكن الوجود]** ثم نبَّه على الأجزاء[5] إلى الفارق بقوله: **[ولا يمكن أن يكون شيئان لا فارق بينهما فإنَّهما يكونان واحداً]**.

أقول لأنَّ هذا المطلب أجلّ المطالب وأعلاها فلا أجد من نفسي الرخصة بالمساهلة فيه والاكتفاء بما ذكره حذراً عن الإطالة فإنَّه أحق المطالب بأن يصرف فيها الجد ويستفرغ فيها بالجهد.

---

(1) في المخطوطة (ج) منهما. (المحقق).
(2) في المخطوطة (ج) مفهوم وجوب الوجود. (المحقق).
(3) في المخطوطة (ج) هو. (المحقق).
(4) في المخطوطة (ج) لصح. (المحقق).
(5) في المخطوطة (ج) الاحتياج. (المحقق).

لئن كان هذا الدمع يجري صبابة   على غير ليلى فهو دمع مضيع

فاذكر ما فهمته فيه من أقاويل القدماء[1] بعد إجالة النظر وإطالة الفكر، فإنَّ المتأخرين قد خلطوا كلامهم وأضلّوا مرامهم وحرَّفوا الكلم عن مواضعها ولبسوا وجوه الحق في مواقعها، والكلام فيه متوقف على تحقيق قولهم وجود الواجب عين حقيقته، فنقول: لما دلَّ البرهان على أنَّ ما سوى حقيقة الوجود ليس واجباً لذاته بل هو ممكن مفتقر إلى الغير فلا بدَّ من انتهائه إلى حقيقة الوجود الذي هو واجب لذاته، قالوا: فتلك الحقيقة لا يجوز أن يكون أمراً عاماً أي كلياً طبيعياً إذ لا وجود له في الأعيان إلا في ضمن الأفراد فهو[2] موجود بالعرض، أي في ضمن الأفراد لا بالذات، وأيضاً لو كان عاماً احتاج في وجوده إلى أن يتخصص، حينئذٍ لا يكون حقيقة محض الوجود بل الوجود مع خصوصيته فيكون شيئاً موجوداً لا وجوداً صرفاً، فإنَّ أي خصوصيته انضمنت إلى الوجود صار أمراً له الوجود فيجوز للعقل أن يحلّله إلى شيء ووجود، فقد دلَّ البرهان على أنَّ كل ما هو كذلك فهو ممكن فإنَّ[3] تلك الحقيقة أمر يتشخص[4] بذاته يعني أنَّه شخص لا نوع حتى أنَّه لو تعقل كما هو[5] لم يقبل الشركة أصلاً، ثم إنَّ الماهيات الممكنة لها نحو من التحقيق مُستفاد من تلك الحقيقة

---

(1) في المخطوطة (ج) الحكماء. (المحقق).
(2) من «فهو» إلى «بالذات» لم يذكر في المخطوطة (ج). (المحقق).
(3) في المخطوطة (ج) فإذن. (المحقق).
(4) في المخطوطة (ج) متشخص. (المحقق).
(5) في المخطوطة (ج) هو هو. (المحقق).

تابع لها وهو أمر اعتباري، فإن أريد بالموجود ما هو أعمّ من تلك الحقيقة وتلك الماهيات كما نعني بالمعنى ما هو أعمّ من حقيقة الضوء وللأعيان[1] القابلة وبالأسود ما يشمل نفس السواد وأقام[2] به سواء كان حقيقة[3] في عرف اللغة أو مجازاً، كان الموجود

---

(1) في المخطوطة (ج) والأعيان. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ج) وما قام به. (المحقق).

(3) فداء من حقيقة الضوء القائم بذاته كما يفهم من كلامه في حواشي شرح التجريد حيث قال: والفرق بين الوجود القائم بذاته والقائم بغيره أنَّ الأول ثابت لغيره بخلاف الثاني فإنَّه ثابت لغيره فيكون وصفاً له، يظهر ذلك بأن يفرض الحرارة قائمة بذاتها فيظهر عنها الآثار العلوية منها فيكون حرارة وحاراً إذ لا يعني بالبخار إلا الذات التي تصدر عنها تلك الآثار بخلاف الحرارة القائمة بغيرها فإنَّ وجودها إنَّما هو لغيرها فتكون باعثة له فيصير الغير به حاراً، وكذا لو فرضنا الضوء قائماً بذاته كان ضوءاً لنفسه لا لغيره فيكون ضوءاً مضيئاً لا بضوء يحرِّضه بل بذاته بخلاف الضوء القائم بغيره فإنَّه موجود بغيره فيكون الغير به مضيئاً. هذه عبارته في بحث المواد الثلاث، وكلام بعض المحققين في هذا الموضع حيث قال: إذا قلنا الضوء مضيء بذاته لم نرد به ضوءاً آخر وصار مضيئاً بذلك الضوء بل أردنا به أنَّ ما كان للواحد من المضيء لغيره والمضيء لذاته بضوء هو غيره أعني الظهور على الإبصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته لا بأمر زائد على ذاته، بل الظهور في الضوء أقوى وأكمل فإنَّه ظاهر بذاته ظهور الإخفاء وبه أصلاً، ومظهر لغيره على حسب قابليته يدلُّ على أنَّ الضوء سواء كان قائماً بذاته أو بغيره يكون مضيئاً، ولا نقول لدلالة عموم كلامه بل لأنَّ الضوء القائم بغيره لا شك في أنَّه ظاهر على الأبصار بل الظاهر أولاً وبالذات هو الضوء، وظهور ذي الضوء إنَّما هو ثانياً وبالفرض على ما حققوا من أنَّ المبصر بالذات هو الأضواء والألوان فالحق في ظهور ما قاله بعض المحققين بل كلامه أيضاً يدلُّ على أنَّ الضوء الظاهر بذاته والمظهر لغيره ليس إلا الضوء القائم بغيره، لأنَّ الضوء القائم بذاته لا يكون مظهراً لغيره بل المظهر للغير هو الضوء القائم بذلك الغير سواء كان حاصلاً من ذلك الضوء القائم بذاته أو من ضوء آخر قائم بالغير أيضاً كضوء وجه الأرض الحاصل من

بهذا المعنى مقولاً بالتشكيك وصدقه على الحقيقة الواجبية باعتبار ذاته بمعنى أنَّ مطابق الحمل ومصداقه إنَّما هو خصوصية ذاته لا أمر زائد عليه، وعلى تلك الماهيات بسبب عروض أمر اعتباري لها كما أنَّ مصداق الحمل في قولك الضوء مضى هو ذات الضوء لا أمر زائد عليه، وفي قولك الأرض مضيئة هو اتصافها بأمر زائد عليها، فهذا معنى ما قاله الحكماء من أنَّ الوجود عين الذات في الواجب زائد في الممكنات، وإنَّ الوجود المطلق مقول على الواجب وغيره بالتشكيك ولم يعنوا بذلك أنَّ الواجب مع كون حقيقته وجوداً خاصاً قد عرضه في فرد آخر من الوجود المطلق حتى يكون موجوداً مرتين كما فهمه بعض المتأخرين أو عرضه المطلق على إطلاقه كما فهمه[1] بعض.

فإن قلت: فلا يكون الواجب حينئذٍ موجوداً حقيقة بل يكون وجوداً. قلت: إن كان المرادَ بالموجود في عرف اللغة شيء ما عرض له الوجود أو تعلق بالوجود فلا يجوز إطلاقه عليه بهذا المعنى، بل إنَّما يجوز إطلاقه عليه بمعنى أنَّه منشأ الآثار الخارجية والحقائق لا تقتنص من قبل الإطلاقات العرفية، فإنَّ أهل العرف إنَّما يصفون[2] الألفاظ لما وصل إليه فهمهم من المعاني، وربما

= ضوء الشمس القائم بالشمس، ولعلَّ الشارح لهذا لم يقيِّد في هذا الكتاب الضوء بكونه قائماً بذاته ولكن بطل الأمر حينئذٍ في الفرق بين وجود الممكنات ووجود الواجب بأنَّ وجود الممكنات ليس مبدأ للآثار، بل المبدأ للآثار هو ذوات الممكنات. كذا في الحاشية.

(1) في المخطوطة (ج) يفهمه. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ج) يضعون. (المحقق).

لم يفهموا[1] معنى من المعاني فلم يصفوا[2] له لفظاً أو فهموه على غير ما هو عليه، فأطلقوا عليه لفظاً مطابقاً لما فهموه لا لما هو عليه في الواقع والعمدة هو البرهان، والمتبع[3] ما اقتضاه البيان والعيان، والشناعة اللفظية غير قادمة في تحقيق المطالب الحكمية.

ولذلك قال الشيخ أبو علي موافقاً للشيخ أبي نصر: إذا قيل واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه أنَّه واجب أن يكون موجوداً لا أنَّه يجب الوجود لشيء موضوع فيه الوجود أو يلحقه الوجود على وجوب أو غير وجوب، فقد تحقّق مما تلوناه عليك أنَّ حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت[4] المتجرد عن جميع الخصوصيات الخارجة عن حقيقة الوجود وهو أمر شخصي بذاته، وكما أنَّ وجوده وتشخصه عين ذاته فكذا سائر صفاته، ومصداق الحمل في جميع صفاته وأسمائه هوية بذاته البسيطة الممتازة بذاتها عمَّا عداها، فإذا قلت إنَّه موجود فمعناه أنَّه منشأ للآثار الخارجية وهو بعينه وجود من حيث إنَّه مبدأ لتلك الآثار، وإذا قلت: إنَّه عالم فمعناه أنَّه ينكشف عليه الأشياء، وإذا قلت إنَّه علم فمعناه أنَّه مبدأ لذلك الانكشاف واعتبر كذلك[5] سائر الصفات والأسماء، فليس هناك إلا ذات واحدة بسيطة من جميع الوجوه يُسمّى بأسماء

---

(1) في المخطوطة (ج) فهموا. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ج) يصنعوا. (المحقق).

(3) في المخطوطة (ج) والمنبع. (المحقق).

(4) من «البحت» إلى «الوجود» لم يذكر في المخطوطة (ج). (المحقق).

(5) في المخطوطة (ج) في. (المحقق).

مختلفة بحسب اعتبارات شتى وإضافات متعددة، ولا يجوز تعدد تلك[1] الذات إذ لو وجد اثنان من تلك الحقيقة لكان لكل منهما خصوصية سوى حقيقة الوجود، وقد بان لك أنَّ الواجب لا يمكن أن يكون كذلك لأنَّه ليس له حقيقة كليّة وإلا لاحتاج إلى المخصص، فظهر معنى ما قاله الشيخ في «التلويحات» صرف الوجود الذي لا أتمّ منه كلما فرضته ثانياً له، فإذا نظرت فيه فهو هو إذ لا مميز[2] في صرف شيء، فظهر أنَّ تعدد الواجب ممتنع لا في الخارج فقط بل في التصور أيضاً، بمعنى أنَّ العقل إذا لاحظه بخصوصه أو على وجه ينطبق على خصوصه لا يمكنه أن يفرض شيئاً مثله بحيث يكون على تقدير وجوده مغايراً له، بل كل ما يفرض[3] كذلك بأول النظر فإذا أمعن النظر، ظهر أنَّه هو هو لا ثانياً له وإنَّما يمكن له فرض التعدد إذا تصوره بوجه نسبي أو سلبي بعيد عن خصوصية ذاته، وأنت خبير بأنَّ هذا[4] إنَّما يتمّ بعد أن يظهر كون حقيقة الوجود أمراً واحداً في حدِّ ذاته وربما يدّعي البداهة فيه، وينبّه عليه بما أذكره وهو أنَّ أصحاب البصائر الناقدة يدركون في بادىء النظر اشتراك الحقائق في أمر واحد يُسمّى هو الكون في الأعيان، ثم بعد توغل في النظر يظهر لهم أنَّ هناك أمراً آخر هو حقيقة الوجود قائم بذاته مستغنٍ عن المؤثر به تصير تلك الحقائق متصفة بهذا المعنى الإضافي بل هو الذي يصير بالإضافة

---

(1) في المخطوطة (ج) مثل تلك. (المحقق).
(2) في المخطوطة (ج) تمييز. (المحقق).
(3) في المخطوطة (ج) يعرض. (المحقق).
(4) في المخطوطة (ج) أيضاً. (المحقق).

إلى كل حقيقة كوناً لتلك الحقيقة باعتبار العارض وهو في حدِّ ذاته خالٍ من جميع النسب، بمعنى أنَّ شيئاً منها لا يدخل في حقيقة كما أنَّ الموجود من الحركة هو التوسط وهو أمر شخصي[1] مستمر من مبدأ المسافة إلى المنتهى، ثم يصير هو بالإضافة إلى كل حدٍّ من الحدود المفروضة كوناً في ذلك المدّ فاشتراك الحقائق في ذلك الأمر نسبي يستلزم[2]، لاتحاد ذلك الأمر الذي هو حقيقة الوجود الناشيء من تلك النسب لما أشرنا إليه فتفطن ثم تحدس.

هذا على رأي المشّائين، وأما على ذوق أهل الإشراق، فحقيقة النور أمر وحداني لا تعدد فيه إلا باعتبار الشدة والضعف والكمال والنقص، وغاية كماله هو المرتبة الواجبية، وغاية نقصه هو أن يكون عرضاً[3] مفتقراً إلى غيره كالأنوار المحسوسة.

أما وحدة حقيقة النور فلأنَّ المراد بالنور هو ما يكون ظاهراً بذاته بمعنى أن تكون حقيقة عين الظهور، فهو أظهر المفهومات ولا تعدد في هذا المفهوم من حيث هو[4] وليس ذلك المفهوم وجهاً لأمر غير معلوم حتى يقال: إنَّ حقيقته قد تكون متعددة كما يقال في طريقة المشّائين، بل حقيقة ما يُدرك بأول الملاحظة، وإلا لم يكن نوراً لاحتياجه في الظهور إلى غيره ولا شك أنَّ المفهوم المدرك منه في باديء النظر أمر مشترك، وأما اختلافها بالمراتب

---

(1) في المخطوطة (ج) مشخص. (المحقق).
(2) في المخطوطة (ج) مستلزم. (المحقق).
(3) في المخطوطة (ج) عرضياً. (المحقق).
(4) في المخطوطة (ج) هو هو. (المحقق).

فلأنَّ النور الزائد لا يزيد على النور الناقص إلا بالحقيقة النورية، أي بأنَّ الحقيقة النورية[1] أشد وأقوى لا بأمر مغاير له وإلا لم يكن نوراً صرفاً، كما أنَّ الخط الزائد على خط آخر لا يزيد عليه إلا بنفس الخط لا بأمر آخر، وقول المشّائين إنَّ الماهية وأجزاءها للتفاوت[2] بالشدة والضعف والكمال والنقص ودليلهم المشهور عليه منقوض بزيادة المقدار على المقدار كما مرّ مثاله بل بالعارض، وأما إنَّ غاية كماله هو المرتبة الواجبية فلأنَّ النور أشرف من غيره بداهة فلا بدَّ من انتهاء غيره إليه بحسب الحلية[3] وعدم افتقاره إلى غيره، ثم ينتهي[4] إليه سلسلة الأنوار يجب أن يكون أشرفها لكونها علّة لها إذا تمهد ذلك، فلو تعدد الواجب لكان كل منهما إما في غاية الكمال فلا يكون متعدداً لا بالحقيقة ولا في المرتبة ولا بغيرهما، وقد فرض متعدداً هذا خلف أو أحدهما[5] في غاية الكمال والآخر دونه، فلا يكون الناقص واجباً لأنَّ فرداً من الماهية لما كان كاملاً لا يكون النقصان مقتضى الماهية بل لازماً لمعلوليته فتدبر.

ثم إنَّ المصنف لما فرغ من التوحيد شرع في التنزيه فقال:

---

(1) في المخطوطة (ج) فيه. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ج) لا يتفاوت. (المحقق).

(3) في المخطوطة (ج) يجب العلية. (المحقق).

(4) في المخطوطة (ج) ما ينتهي. (المحقق).

(5) أما الأول فلاتحاد الحقيقة النورية كما مرّ، وأما الثاني فلكونها في غاية الكمال، فلا اختلاف في الغاية، وأما الثالث فلما مرّ من أنَّه لا يمكن اختلاف الأنوار بغير الشدة والضعف والكمال والنقص. كذا في الحاشية.

[والأجسام والهيئات كثيرة وقد بيّنا أنَّ واجب الوجود واحد فليست هي واجب الوجود[1]**]** وانتهج في ذلك مثل ما سلكه في بعث النفس من أنَّها ليست عين الواجب لأنَّها كثيرة والواجب واحد، وقد أشرنا هناك إلى ما يرد عليه ودفعه بقدر الإمكان على أنَّ كل جسم قابل للانقسام الوهمي إلى أفراد موافقة للكل في الماهية وتلك الأفراد ممكنة بالذات، فإن كانت موجودة بالفعل كما في أجزاء المركبات[2] العنصرية المساوية[3] للكل في الحقيقة ثبت تكثر أفراد ذلك النوع في الخارج، وإن لم تكن موجودة كما في أجزاء البسائط فهي ممكنة لذاتها ضرورة، وإن امتنعت بصورها النوعية أو أمر آخر[4] وعلى التقديرين يلزم إما تعدد الواجب[5] أو اختلاف أفراد الطبيعة الواحدة في الإمكان الذاتي والوجوب الذاتي[6] **[فهي ممكنة فتحتاج إلى مرجح هو واجب الوجود لذاته]** إما ابتداء أو بالآخرة ومنه ينتظر برهان على إثبات الواجب، تقريره أنَّ الأجسام موجودة، فهي إما واجبة وليس كذلك لأنَّ الواجب واحد وهي متكثرة مع أنَّه مستلزم للمطلوب أو ممكنة وكل ممكن

---

(1) **في المخطوطة (ج) بذاته. (المحقق).**

(2) إشارة إلى أنَّ المركب العنصري لا بدَّ له من أجزاء موجودة مساوية للكل في الحقيقة، وإن لم يكن جميع أجزائه الموجودة فيه كذلك. كذا في الحاشية.

(3) صفة لقوله أجزاء المركبات. كذا في الحاشية.

(4) كالمانع مثلاً. كذا في الحاشية.

(5) بالعقل أو بالإمكان. كذا في الحاشية.

(6) بل يلزم اجتماع الوجوب والإمكان في كل واحد من أفراده. كذا في الحاشية.

يحتاج إلى مرجح وذلك المرجح إما الواجب[1] أو ما ينتهي إليه لاستحالة الدور والتسلسل.

ثم أشار إلى تنزيهه عن التركيب بقوله: **[وواجب الوجود لا يتركب من الأجزاء]** لأنَّه لو تركّب لكان لها مدخل في وجوده **[فيكون معلولها]** وهو محال.

[ثم] ههنا دليل آخر وهو أنَّه لا تكون تلك الأجزاء واجبة لما بيَّنا **[أنَّ لا واجبين في الوجود]** فتكون ممكنة، فالمحتاج إليها أولى بأن يكون ممكناً، وهذا تمام في التركيب الخارجي دون الذهني، وأقول: يمكن أن يستدلّ على نفي التركيب الذهني بأنَّ وجود الجنس والفصل واحد وهما متعددان، أما الأول فلصحة الحمل وأما الثاني فظاهر، فوجودهما لا يكون عينهما وقد ثبت أنَّ وجود الواجب عينه، فلا يجوز كونه مركباً منهما وهذا من موانع الوقت فتدبر فيه.

ثم أشار إلى تنزيهه عن الصفة[2] الزائد فقال: **[والصفة لا تجب بذاتها وإلا ما احتاجت إلى محلها]** لأنَّ الواجب بالذات لا يحتاج إلى الغير[3] **[فواجب الوجود ليس محلاً لصفات]** متغايرة لذاته لأنَّ تلك الصفات ليست واجبة بالذات فلا بدَّ لها من موجد

---

(1) في المخطوطة (ج) واجب. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ج) الصفات الزائدة على الذات. (المحقق).

(3) وجه الحصر أن يقال: الصفة إما عدمية أو وجودية، والأولى هي السلبية والثانية إما إضافية، أو غير إضافية والثانية إما أن يستلزم إضافة أو لا. سيد. كذا في الحاشية.

[ولا يجوز أن يوجد هو] أي الواجب **[في ذاته صفات]**' فيكون ذاته علّة فاعلية[1] لها كما أنَّه علّة قابلية لها **[فإنَّ الشيء الواحد]** الحقيقي الذي ليس فيه جهة كثرة أصلاً لا في ذاته ولا في صفاته وهو الذي يُسمّى بالبسط الحقيقي[2] **[لا يتأثر عن ذاته]** لامتناع كون الواحد المذكور قابلاً وفاعلاً معاً، لأنَّ اعتبار كونه فاعلاً غير اعتبار كونه قابلاً، ولو كان واحداً لكان كل فاعل قابلاً لما فعل وكل قابل فاعلاً لما قبل، فلا بدَّ في ذاته من جهتين[3] تكون

---

(1) ولا يتقرر في ذاته صفة وإلا لكان فاعلاً لها وهو محال، وهو واجب من جميع جهاته أي ذاته كافية في حصول الجميع من الصفات وجودية كانت أو عدمية، اعلم أنَّ الصفات للأشياء على أربعة أقسام: أحدها صفات حقيقية عارية من الإضافات ككون الشيء أبيض وأسود، وثانيها صفات حقيقية يلزمها إضافة ككون الشيء عالماً وقادراً، وثالثها الإضافات المحضة ككون الشيء قبل غيره وبعده، ورابعها ما يرجع إلى سلب محض ككون زيد فقيراً فإنَّه اسم إثبات لصفة سلب فإنَّ معناه عدم المال، وقد يركب بعض هذه الأقسام مع بعض، ولما استحال أن يكون واجب الوجود فاعلاً وقابلاً لما فعله فلا يجوز أن يوصف بما هو من قبيل القسمين الأولين، وإذ لا بدَّ من وصف واجب الوجود بالأوصاف التي أوجبت اتصافه بها فيجب أن تكون غير مؤدية إلى تكثير ذاته، وتلك هي الإضافية والسلبية وما يتركب منهما والإخفاء في أنَّ ذاته تعالى غير كافية في الصفات الإضافية والسلبية لحصولها باعتبار الغير والتخصيص بالصفات غير الإضافية والسلبية بأن يقال ذاته كافية في حصول جميع ما له من الصفات الحقيقية ينافي كونها نفس ذاته، إذ ما يكفي الذات في حصوله هو غير الذات البتة، وحينئذٍ تكون هذه المسألة مناسبة لأصول المتكلمين القائلين بكون صفاته تعالى زائدة على ذاته، شرح حكمة العين. كذا في الحاشية.

(2) **في المخطوطة (ج) لم يذكر. (المحقق).**

(3) إن كان المراد مغايرة نفس مفهوم القابل لنفس مفهوم الفاعل، فالمراد بالجهتين اللتين يكون بأحدهما قابلاً وبالأخرى فاعلاً هي القبول والفعل، وإن

إحداهما[1] قابلاً والأخرى فاعلاً، فإن دخلتا أو إحداهما في ذاته لزم تركبه، وإن خرجتا أو كان إحداهما خارجاً لزم التسلسل، لأنَّ الخارج يكون أثر الذات فيحتاج إلى جهة أخرى تقتضيه، وهكذا إلى غير النهاية، وبمثل هذا استدلوا على أنَّ الواحد المذكور لا يصدر عنه إلا الواحد، وسنذكره هناك مع ما عليه وما له إن شاء الله تعالى.

ويعلم من ذلك عدم كون الواجب علّة لوجوده، وأنَّ وجوده عين ذاته. ثم أشار إلى دفع وهم ربما يعرض لبعض القاصرين بقوله: **[ونحن إذا تصرّفنا في عضو لنا]** أو في جملة بدننا بالتحريك أو غيره **[يكون الفاعل شيئاً والقابل شيئاً آخر]** فإنَّ الفاعل هو النفس[2] والقابل هو البدن، وأما من يعالج[3] نفسه في الأمراض النفسانية من رذائل الأخلاق مثلاً، فإنَّ الفاعل والقابل فيه هو النفس لكن لا من جهة واحدة، فإنَّ النفس ليست واحدة حقيقية لاشتمالها على جهات الكثرة والكلام في الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته وصفاته أصلاً كما مرّ **[فواجب الوجود واحد**

كان المراد مغايرة القابل للفاعل باعتبار القبول والفاعل على ما يلائمه ظاهر قوله اعتبار كونه قابلاً غير اعتبار كونه فاعلاً على غير ما يكون، وإن أمكن أن يكون تغييراً عن الإلصاق بهما فالأمر فيه سهل، فالمراد بالجهتين جهتان غير القبول والفعل مبدآن للقبول والفعل، فالحمل على الأول أولى لأنَّ الترديد يحرس في نفس القبول والفعل ولا حاجة أنَّ التوحيد في مبدأيها، تأمل. كذا في الحاشية.

(1) في المخطوطة (ج) إحديهما. (المحقق).

(2) بواسطة القوى والآلات. كذا في الحاشية.

(3) في المخطوطة (ج) معالج. (المحقق).

من جميع الوجوه] لا كثرة فيه، لا بحسب الأجزاء الذهنية والخارجية، ولا بحسب انحلاله إلى الوجود والماهية، ولا بحسب الصفات الحقيقية.

[وله] مع تلك الوحدة الحقيقية **[من كل متقابلين أشرفهما]** فليس[1] مسلوباً عن الكمالات تعالى عن ذلك بل جميع الصفات الكمالية عين ذاته بمعنى أنَّه من حيث إنَّه سبب لانكشاف الأشياء[2] عليه يُقال علم، ومن حيث إنَّه مبدأ للتأثير في الممكنات قدرة، ومن حيث إنَّه مبدأ لعلمه الذي لا يغاير ذاته المحيط بالنظام الأصلح مخصص لأحد طرفي الممكن إرادة، وهكذا في جميع الصفات كما مرّ. وتفصيله أنَّ الآثار المترتبة على الصفات الكمالية في حق غيره تعالى مترتبة في حقه تعالى على الذات البحت، فإنَّ العلم فينا صفة زائدة على ذواتنا مستلزمة لانكشاف الأشياء عندنا فهي صفة حقيقية ذات إضافة، وكذا القدرة والإرادة وغيرهما، والحاصل في حقه تعالى هو تلك الإضافات بدون تلك الصفات وهذا أكمل وأعلى، فإنَّ المحتاج في انكشاف الأشياء إلى أمر يغاير ذاته ناقص بالذات مستكمل[3] بالصفة، فصفاته تعالى ترجع إلى إضافات مخصوصة والذي نفينا عن الواجب هو[4] الصفات الحقيقية المستلزمة لكون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً دون الإضافية والسلبية والاعتبارية، وأما

---

(1) في المخطوطة (ج) لأنَّه واهب كل كمال. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ج) الانتفاء. (المحقق).

(3) في المخطوطة (ج) متكمل. (المحقق).

(4) في المخطوطة (ج) هي. (المحقق).

الإضافية فكما مرّ من العلم والقدرة[1]، وأما السلبية فكالقدوسية فإنّها عبارة عن سلب النقائص، وأما الاعتبارية المحضة فككونه تعالى شيئاً أو حقيقة.

قال قطب المحققين في مثل هذا الموضع من «شرح الإشراق» ومما يجب أن يعلمه ويحقّقه أن لا يجوز أن تلحق الواجب إضافات مختلفة توجب اختلافات حيثيات فيه، بل له إضافة واحدة هي المبدئية تصحّح جميع الإضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما ولا أسلوب فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الإمكان، فإنَّه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الإنسان سلب الحجرية والمدرية[2] عنه، وإن كانت السلوب لا تتكثّر على كلٍّ حال[3].

ثم قال: وهذا مما استفدته من المصنف في غير هذا الكتاب، ولم أجده في كلام غيره وأقول: غرضه من ذلك أنَّ السلوب المختلفة قد تحتاج إلى حيثيات ذاتية مختلفة كسلب الجمادية عن الإنسان فإنَّه من حيث كونه نامياً، وسلب الشجرية عنه فإنَّه من حيث كونه حساماً متحركاً بالإرادة وسلب الفرسية عنه فإنَّه من حيث كونه ناطقاً وتلك حيثيات ذاتية متعددة ولا كذلك الحال في الواجب، فإنَّ جميع السلوب مستندة إلى ذاته الأحدية

---

(1) بمعنى العالمية والقادرية. كذا في الحاشية.
(2) المدر الطين الحالك الذي لا يخالطه رمل.
(3) لعلَّ صوابه أن يقرأ على المعلوم من باب التفعيل فتأمل. كذا في الحاشية.

مرة واحدة، فذاته من حيث هي هي مقتضية لسلب الإمكان المستلزم لسلب النقائص فافهم.

ثم أشار إلى دليل الدعوى المذكورة وهي أنَّ له من كل متقابلين أشرفهما بقوله: **[وكيف يعطى الكمال من هو قاصر]** أي كيف يفيض الكمال من هو قاصر ناقص، فإنَّ العقل[1] السليم يحكم بأنَّ المعلول لا يكون أشرف من العلّة بل الأمر بالعكس، كيف لا والمعلول ظل العلّة وصورته فاندفع ما يتراءى عليه من أنَّه لا يلزم كون العلّة متّصفة بما يوجبه كالشمس تسخن وليست حارة **[وكل ما يوجب تكثراً من تجسم وتركب يمتنع[2] عليه تعالى]**.

فإن قلت: هذا تكرار لما سبق من امتناع التركب عليه مع أنَّ نفي التركب يغني عن نفي التجسم.

قلت: يحتمل أن يكون المراد بالتركب ههنا التركب الذهني أو ما يشمله، فإنَّ الدليل المذكور سابقاً لا ينفيه كما أشرنا إليه وبالتجسم أعمّ من كونه جسماً أو جسمانياً، ويحتمل أن يكون هذا تتمة لقوله: فواجب الوجود واحد، ويكون معه بمنزلة الفذلكة[3] والنتيجة للبحث السابق إلا أنَّه اعترض في البين قوله: وله من كل متقابلين أشرفهما، فلا يكون تكراراً فتأمل.

---

(1) يعني ليس ذلك الحاكم مبنياً على أنَّ العلّة الفاعلية لاتصاف شيء بشيء مطلقاً لا بدَّ أن يكون متصفاً بذلك الشيء، بل العقل يحكم في بعض المواد بوجوب اتصاف العلّة به كالوجود ونحوه من الصفات الكمالية ولا يحكم في غيرها. كذا في الحاشية.

(2) **في المخطوطة (ج) ممتنع. (المحقق).**

(3) فذلك الحساب حاصله.

[والحق لا ضد[1] **له]** لاستغنائه عن الموضوع **[ولا ندّ]** له[2] لا مثل **[له]** كما مر من أنَّه ليس له ماهية[3] كلية، ويمكن أن يُراد بالضدّ الممانع في القوة، وبالند، المكافي[4] فيها كما هو عرف اللغة، فإنَّه الحق بذاته وما سواه محتاج إليه فلا مكافي له ولا مانع[5] **[ولا ينسب إلى أين]** فإنَّه يخص الأجسام وما يتعلق بها **[وله الجلال]** العظمة الذاتية المستلزمة لسلب جميع النقائص الأعلى الذي هو فوق كل عظمة فإنَّ ما سواه ناقص بذاته وهل نقص وراء الاحتياج **[والكمال]** أي الصفات الثبوتية التي وجودها مؤثر بالنسبة إليه **[الأتم]** فإنَّ كل كمال بالنسبة إلى كماله نقص **[والشرف الأعظم]** فإنَّه منبع كل خير وكمال وشرف **[والنور الأشد]** أي الظهور الأكمل فإنَّه الظاهر بذاته المظهر لغيره **[وليس بعرض فيحتاج إلى حامل يقوم وجوده]** وهو ينافي الوجوب الذاتي

---

(1) الضد يُقال عند الجمهور على مساوٍ في القوة ممانع قيل ما سوى الأول فمعلول، والمعلول لا يساوي المبدأ الواجب فلا ضد للأول من هذا الوجه. ويُقال عند الخاص لمشارك في الموضوع معاقب غير ممانع إذا كان في غاية البعد طباعاً، والأول لا يتعلق ذاته بشيء فضلاً عن الموضوع، فالأول لا نسبة له بوجه. إشارات. كذا في الحاشية.

(2) المثل والنظير.

(3) لأنَّ تعينه ووجوده عين ذاته فلا يشارك غيره فيها. كذا في الحاشية.

(4) أي المساوي.

(5) وقد يُستدل عليه بأنَّه لو كان له مثل لكان كل منهما ممتازاً عن الآخر بخصوصه، فالوجوب والإمكان إن كان من لوازم الماهية مشتركة لزم اشتراك الكل فيه، وإن كان من لوازم الماهية مع الخصوصية لزم التركيب المنافي للوجوب، شارح في شرحه للعقائد العضدية. كذا في الحاشية.

[ولا بجوهر فيشارك الجواهر[1] في حقيقة الجوهرية] بناءً على أنَّ الجوهر جنس لما تحته كما هو المشهور **[ويفتقر إلى مخصص مميز عن غيره]** من الجواهر وأما على تقدير عدم كونه جنساً فلا يتمّ ذلك، فالأولى أن يتمسك بأنَّ المعنى بالجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، والواجب ليس له ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له بمنزلة الماهية لغيره هذا[2] ما ذكره.

أقول[3]: هذا مبني على تخصيص الماهية بما يغاير الوجود كما يدلُّ عليه قوله: إذا وجدت فإنَّه مشعر بالتغاير بينها وبين الوجود فتأمل. **[دلَّت عليه الأجسام باختلاف ماهياتها فلولا مخصصها[4] لما اختلفت أشكالها ومقاديرها وصورها وأعراضها وحركاتها ومراتب أركان العالم ونظامها]** إشارة إلى برهان أبدعه

---

(1) قال في «شرح الملّخص لفظ الجوهر» يقال بالاشتراك اللفظي على معان أربعة الأول الموجود الغني عن المحل والواجب جوهر بهذا المعنى الثاني، الماهية التي إذا وجدت كانت لا في موضوع وهذا المعنى يقتضي زيادة الوجود على الماهية، والشيخ ذهب إلى أنَّ وجوده تعالى عين ذاته فلا يطلق الجوهر عليه والإمام إلى أنَّ وجوده زائد فيتناوله الثالث القابل للصفة، والحكماء اتفقوا على أنَّه تعالى ليس جوهراً بهذا المعنى بناءً على استحالة قيام الصفات بذاته تعالى، الرابع الشيء الذي يتعاقب عليه الصفات والحكماء على امتناع تعاقب الصفات على ذات الواجب، هذا إجمال ما فصله هناك، ويطلق الجوهر على الذات والحقيقة ولإخفاء في تناوله للواجب، سيد في حواشي حكمة العين. كذا في الحاشية.

(2) **في المخطوطة (ن) كذا ذكروه. (المحقق).**

(3) **في المخطوطة (ج) و. (المحقق).**

(4) **في المخطوطة (ج) تخصصها. (المحقق).**

على إثبات الواجب تقريره أنَّ اختلاف الأجسام في الأشكال والمقادير وغيرها ليست بواجبة بل ممكنة وهو ظاهر، فلا بدَّ لها من علّة وليست الجسمية المطلقة وإلا لتشاركت الأجسام فيها وأشار إليه بقوله: **[ولو اقتضت الجسمية[1] هيآتها لما اختلفت فيها]** ولا الجسم المخصوص وإلا لدار لأنَّ تخصيصه بها ولا جسماً آخر لأنَّ الحدس الصائب يحكم بأنَّ الأجسام ليس وجود بعضها عن الآخر أولى عن عكسه، وأيضاً قد برهن في موضعه على أنَّ الجسم لا يمكن أن يكون علّة لجسم آخر، ولا العرض القائم بذلك الجسم، لأنَّ عروضه له فرع تخصصه، ولا العرض القائم بغير ذلك الجسم بمثل ما مرّ في الجسم الآخر فهو إذن من أمر آخر ليس بجسم ولا جسماني وهو النور المجرد، وذلك إما أن لا يحتاج إلى غيره وهو الواجب، أو يحتاج وحينئذٍ لا يجوز احتياجه إلى الأجسام وهيآتها، لأنَّ الشيء لا يمكن أن يوجد ما هو أشرف منه لما مرّ لأنَّ تأثير الجسم إنَّما يكون بمداخلة من الوضع، فلا يمكن أن يوجد ما لا وضع له كما قرَّر في محله فتعيّن أن يكون احتياجه إلى نور آخر مجرد ولا يدور ولا يتسلسل بل ينتهي إلى ما لا يفتقر إلى غيره وهو الواجب.

(1) في المخطوطة (ج) المطلقة. (المحقق).

واسطة الهيكل

عنون هذا الفصل بذلك لاشتماله على مطالب جليلة.

منها: الإيماء إلى أنَّ الأنوار مطلقاً سواء كانت مجردة قائمة بذاتها أو محسوسة قائمة بالأجسام متحدة بالحقيقة، وإنَّما اختلافها بتفاوتها في الشدة والضعف والكمال والنقصان وغير ذلك من الأمور الخارجة عن الحقيقة.

ومنها الإشارة إلى حقيقة الناس فإنَّ معرفتها أم الحكمة وأصل المعارف وأجلّها كما جاء في الوحي القديم[1]: «اعرف نفسك يا إنسان تعرف ربك. وفي كلام[2] النبي ﷺ أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه». وفي كلام أفلاطون من عرف ذاته تألّه[3]. وفي كلام أرسطو معرفة النفس معينة في كل حق معونة كثيرة.

ومنها إثبات الواجب بطريق آخر أعلى من السابق وهو النظر في النفس الناطقة وطلب علتها كما أشار إليه الشارع عليه السلام بقوله:

---

(1) في المخطوطة (ج) القائم. (المحقق).

(2) نقله كثير من أهل الكشف على أنّه حديث من حضرة النبي ﷺ وإن كان منسوباً إلى حضرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه. كذا في الحاشية.

(3) تشبّه بالإله.

«من عرف نفسه فقد عرف ربه» وهو أوسط المطالب وأشرفها والمقصود بالذات من هذا الفصل كما سيشير إليه.

ومنها: الإشارة إلى أنَّ كل ما هو نور قائم بنفسه فهو مدرك لذاته، وأنَّ الأنوار الجسمانية إنَّما لا تدرك ذواتها لعدم قيامها بنفسها إلى غير ذلك من الخبايا[1] في الزوايا.

[الأجسام تشاركت في الجسمية وتفاوتت في الاستنارة وعدم الاستنارة، فالنور يعرض الأجسام] وليس عين حقيقتها ولا جزءاً منها، وفي بعض النسخ: فالنورية عرضية في الأجسام والعرض واحد **[ونورية الأجسام ظهور لها]** أي للأجسام إذ المعنى من النور ما لا يزيد الظهور علىٰ ذاته **[ولما كان النور العارض قيامه بغيره وليس وجوده بنفسه]** فإنَّ وجود العرض إنَّما هو للموضوع، فإنَّه ناعت له بذاته وليس له ذات مستقلة بل هو وصف الذات **[فليس ظاهر الذات]** فليس مدركاً لذاته لأنَّ حقيقة الإدراك هو ظهور الشيء للشيء، وهو وإن كان حقيقة النور وهو الظهور إلا أنَّ حقيقته ليست لذاته بل لغيره لقيامه به فتكون حقيقته ظهوراً لغيره لا لنفسه **[فلو قام بنفسه لكان نوراً لنفسه]**[2] كما أنَّ

---

(1) الخبو كل شيء غائب.

(2) ضابطة في أنَّ كل ما هو نور لنفسه فهو نور مجرد، واستدل عليه بيان عكس نقيضه هو أنَّ كل ما هو نور غير مجرد أي عارض فليس نوراً لنفسه وقال: **[النور العارض]** قيامه بالمجردات أو الأجسام **[ليس نوراً لنفسه]** لأنَّ المعنى أن يكون قائماً بذاته كلها **[والعارض ليس كذلك]** لقيامه بالغير، ولهذا قال إذ وجوده بغيره **[يكون نوراً إلا بغيره]** وهو محله الذي قام به لاستحالة أن يكون نوراً لنفسه وهو قائم بغيره لما مرّ من تفسير كون الشيء نوراً لنفسه، ولا يخفى =

الطعم مثلاً لو تجرد فرضاً لكان طعماً لنفسه ولو كان نوراً لنفسه، لكان مدركاً لذاته كما مرّ.

قال في شرح الإشراق عند قوله ما هو نور لنفسه: فهو نور مجرد، واستدلّ عليه ببيان عكس نقيضه: وهو أنَّ كل ما هو نور غير مجرد أي عارض فليس نوراً لنفسه، لأنَّ المعنى به أن يكون قائماً بذاته مدركاً لها والعارض ليس كذلك لقيامه بالغير، ولهذا قال إذ وجوده لغيره فلا يكون الأنوار لغيره وهو محله الذي قام به، لاستحالة أن يكون نوراً لنفسه وهو قائم بغيره لما مرّ من تفسير كون الشيء نوراً لنفسه، ولا يخفى أنَّ مبنى هذا الضابط على هذا التفسير لاستلزامه صحة جميع ما ذكر فيه ولولاه لم يكن كذلك.

أقول: على هذا التفسير يصير معنى قوله ما هو نور لنفسه،

= أنَّ مبنى هذه الضابطة على هذا التفسير لاستلزامه صحة جميع ما ذكره فيه، ولولاه لما كان كذلك **[فالنور المحض المجرد نور لنفسه]** لقيامه بذاته وإدراكه لها **[وكل نور لنفسه نور محض]** مجرد وإلا لما كان نوراً لنفسه بل لغيره كما بيّناه.

[فصل إجمالي] في أنَّ من يدرك ذاته كالنفس الناطقة مثلاً نور مجرد وهو يستلزم تجرّد نفوس جميع الحيوانات لأنَّهنَّ لا تفطن عن ذواتهن كالإنسان وبيانه أن نقول **[كل من كان له ذات لا تغفل عنها]** فهو غير غاسق أي هو جوهر جسماني مظلم لظهور ذاته عنده **[وعدم ظهور الجواهر الغاسقة]** عند ذواتها وليس أي الذي يغفل عن ذاته **[هيئة ظلمانية]** في الغير كالجسم مثلاً **[إذ الهيئة النورية أيضاً ليست نوراً لذاتها]** لما تبين في الضابطة الثاني **[فضلاً عن الظلمانية]** فهو أي الذي لا يغفل عن ذاته نور محض مجرد لا يُشار إليه أي إشارة جهة، لأنَّ الله يكون جوهراً غاسقاً ولا هيئة نورية ولا ظلمانية، كان نوراً مجرداً قائماً بذاته غير مُشار إليه بالحس ولا ذي جهة ومكان وإلا لكان أحدها وليس بواحد منها، شرح إشراق قطبي. كذا في الحاشية.

فهو مجرد ما هو نور قائم بذاته مدرك لها، فهو غير عارض[1] وهو بديهي، هذا فلا يحتاج إلى الاستدلال كقولك ما قام بذاته فهو غير عارض لغيره، وأما ما استدل به وبينه من عكس نقيضه، فإن أراد بالمحمول نفي مجموع الجزئيتين من حيث المجموع كما هو المتبادر من عبارته فلا يحتاج إلى البيان، إذ الجزء الأول أعني القائم بذاته ينافي العروض صريحاً، وأيضاً لا يثبت بذلك ما يبنيه عليه من أنَّ من يدرك ذاته فهو نور مجرد لأنَّه يثبته في الفصل التالي لهذا بأنَّه ليس جوهراً غاسقاً أي جسماً لظهوره عند ذاته، وعدم كون الأجسام كذلك ولا هيئته في الغير إذ الهيئة النورية يعني النور العارض ليس نوراً لنفسه لما تبين في الضابط فضلاً عن الظلمانية[2]، فتعين أن يكون نوراً مجرداً، وعلى هذا لا يثبت أنَّ ما يدرك ذاته فليس نوراً عارضاً فلا تصحّ الحوالة، وإن أراد نفي كل واحد من الجزأين فالجزء الأخير غير بيّن ولا مبيناً بما ذكره إذ يصير عند التحليل قضيتين: إحداهما كل ما هو نور عارض فليس قائماً بذاته وهو غني عن البيان[3]، والأخرى كل ما هو نور عارض فليس مدركاً لذاته وهو غير بيّن لم يستدل عليه أصلاً، فالحق ما قرع سمعك فأحسن تدبره تطلع على جلية الحال إن كنت من أهل الحدس الإشراقي وكل ميسَّر لما خلق له.

[ونفوسنا الناطقة] بل نفوس جميع الحيوانات **[ظاهرة لذاتها]**

---

(1) في المخطوطة (ج) لغيره. (المحقق).
(2) في المخطوطة (ج) الطرانية. (المحقق).
(3) في المخطوطة (ج) بل لغو. (المحقق).

مدركة لها، أما الأول فبالوجدان، وأما الثاني فبالحدس كما مرّ **[فهي أنوار قائمة]** وفي بعض النسخ قائمة بنفسها أي غير قائمة بغيرها إذ ليس معنى قولهم: الجوهر قائم بذاته أنَّ له قياماً بذاته كما للعرض قيام لغيره، بل معناه أنَّه قائم بالغير كما ليس معنى قولهم: واجب الوجود موجود بذاته أنَّ ذاته علّة وجوده بل عدم كون وجوده معلولاً أصلاً لكونه عين ذاته كما بيّن في موضعه، وكذا قولهم: ذات الواجب كاف في وجوده أو مقتضٍ لوجوده، وأمثال ذلك من باب المسامحات التي يقبله العقل في بدو الأمر عند جليل النظر، ولذلك بنوا الأمر عليه في أوائل الحال كما في «التقسيمات» وغيرها وأما ما يقتضيه النظر الدقيق فهو ما بيّنوه بالبرهان في الموضع اللائق به، ومن ههنا تطلع على معنى قول المصنف نور لذاته فتدبر.

[وقد بيّنا] في الهيكل الثاني **[أنَّها حادثة ولا بدَّ لها]** لكونها ممكنة **[من مرجح]** لوجودها على عدمها **[لاستحالة الترجيح بلا مرجح]** بالضرورة الفطرية واعتبر بكفتي الميزان **[ولا توجدها الأجسام إذ لا يوجد الشيء ما هو أشرف منه]** كما مرّ مراراً **[فمرجحها أيضاً نور مجرد]** إذ النور العارض أخس منه **[فإن كان]** ذلك النور المجرد **[واجب الوجود فهو المراد وإن لم يكن فينتهي إلى الواجب بذاته الحي]** بذاته لأنَّ الحياة عبارة عمَّا يصحّ به العلم، وهو تعالى عالم بذاته فذاته مصححة لعلمه فهو عين الحياة **[القيُّوم]** قد مرّ معناه، وفي سياق كلامه إشعار بأنَّ المقصود من هذا الفصل إثبات الواجب بالطريق المخصوص وأنَّ ما سوى ذلك توطئة له ووسيلة إليه.

[**وللنفس حي قائم**] أي موجود [**دلَّت على الحي**] بذاته [**القيُّوم**] الموجود بذاته الموجد لغيره لأنَّه ممكن فلا بدَّ له من مقوم وينتهي إلى ما لا يكون تقومه بغيره لبطلان الدور والتسلسل [**والقيُّوم هو ظاهر بذاته**] لأنَّه النور الذي ينتهي جميع الأنوار في سلسلة الاحتياج بل جميع الأنوار شعل من نوره [**وهو نور الأنوار المجرد من الأجسام وعلائقها**] المستلزمة للنقص والظلمة[1] بالكلية بخلاف غيره من الأنوار فإنَّها متعلقة بها إما بالتدبير أو بالعلّة القريبة المستلزمة لنوع مناسبة تامة بينها وبينها[2] [**وهو محتجب لشدة ظهوره**] فإنَّ الشيء إذا جاوز حدّه انعكس ضده ويفيض منه إلى قضاء[3] العدم الصرف ضرباً للمثل أنوار متفاوتة في الشدة والضعف بحسب[4] القرب والبعد منه، وتلك الأنوار المختلفة متحدة في الحقيقة النورية، وإنَّما التمايز بينها باختلافها

---

(1) و[**ليست الظلمة عبارة إلا عن عدم النور فحسب**] على ما هو رأي الأقدمين من الحكماء [**وليس هذا**] أي الظلمة [**من الاعدام التي يشترط فيها الإمكان**] على ما هو رأي المشّائين من أنَّ الظلمة عبارة عن عدم النور فيما من شأنه أن يستنير، ولهذا لا يكون الهواء عندهم مظلماً لامتناع التنور عليه لشفيفه، وعند الأقدمين هو مظلم فإنَّه لا يلزم من كون بعض أسماء الأسلوب مع الإمكان اسماً لشيء كالسكون الذي هو اسم لعدم الحركة فيما يمكن به ذلك أن يكون جميع أسماء السلوب كذلك، وإن يتمسك بالعرف كذبه أنَّ من كان سليم البصر وفتح العين في الليلة الظلماء ولم ير شيئاً سمى ما عنده مظلماً جداراً كان أو هواء أو غيره مما قبل نوراً أو لم يقبله، فعلم أنَّ الهواء مظلم وأنَّ الظلمة ليست مما يشترط فيها الإمكان. شرح إشراق قطبي. كذا في الحاشية.

(2) **في المخطوطة (ج) للنقص والظلمة. (المحقق).**

(3) **في المخطوطة (ج) فضاء. (المحقق).**

(4) **من «بحسب» إلى «الضعف» لم يذكر في المخطوطة (ج). (المحقق).**

في الشدة والضعف، ونهاية الضعف أن يكون نوراً قائماً بغيره كالأنوار المحسوسة، كما أنَّ النور المحسوس يفيض منه إلى الهواء القابل أنوار متفاوتة في الكمال والنقصان إلى أن ينتهي إلى ما يلي الظلمة فيكون في غاية النقص، والأجسام أيضاً صادرة عن الأنوار بمنزلة الأظلال لها بل هي في أنفسها في مراتب نقصان النور كما أنَّ الظل المحسوس من مراتب نقصان النور المحسوس إذ لا يعني بالظل الظلمة الصرفة التي لا يشترط فيها قابلية المحل عند المصنف، فالوجود كله نور والأنوار العارضة ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[1].

(1) سورة النور، الآية 35.

فصل

في أنَّ أول ما صدر عن الحق بالأول نور مجرد واحد

وذلك يتوقف على مقدمة **[وهي أنَّ الواحد من جميع الوجوه الذي لا يتكثر في ذاته اختلاف دواع]** أي بواعث يدعوه إلى أفعال مختلفة **[وإرادات]** يتبع تلك الدواعي كما زعمه بعض، أو لا يتبعها بل يترجح تعلقاتها بلا مرجح كما قال به بعض **[موجبة]** تلك الدواعي والإرادات المختلفة **[للكثرة]** في ذلك الأمر المشتمل عليها **[محوجة إلى السبب]** ضرورة أنَّ الواجب ليس فيه كثرة أصلاً كما سبق وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كل ما فيه كثرة بوجه من الوجوه فليس بواجب فيكون ممكناً فيحتاج إلى السبب **[كما أحوجت]** الكثرة **[الأجسام إليه]** فإنَّ البرهان الدال على أنَّ الجسم ليس بواجب مداره على اشتماله على الكثرة كما مرّ، والغرض منه التنبيه على أنَّ الواجب واحد من جميع الوجوه والتصريح[1] ينفي اختلاف الدواعي والإرادات بعد تقييد الوحدة بجميع الوجوه إنَّما هو للتسجيل[2] على إبطال قول المخالفين حيث يجوّزون صدور الكثرة عنه تعالى للدواعي المختلفة في ذاته كما هو مذهب

---

(1) مبتدأ خبره قوله للتسجيل، وليس معطوفاً على التنبيه. كذا في الحاشية.

(2) تسجيل التفعيل من السجل، والسجل بكسرتين والتشديد الصكّ بالخاتم.

المعتزلة من المتكلمين، أو للإرادات المختلفة من غير داع[1] كما هو مذهب الأشاعرة منهم.

[يجب أن يكون فعله بلا واسطة] أي أثره الصادر عنه بدون مدخلية من غيره **[واحداً]** هذه الجملة خبر لقوله الواحد من جميع الوجوه والدليل عليه أنَّه لو صدر عنه اثنان لكان[2] ذلك بحسب اقتضاءين مختلفين **[فإنَّ اقتضاء أحد الشيئين غير اقتضاء الآخر فيلزم في مقتضى الشيئين بلا واسطة التكثر]** لأنَّ الاقتضاءين المختلفين مستندان إلى جهتين مختلفتين في ذات العلّة لأنّا نعلم بديهة أنَّ العلّة ما لم يكن له اختصاص بالمعلول لا يكون له مع غيره لا يكون صدور ذلك المعلول منه أولى من غيره، ومن البيّن أنَّ الشيء الواحد من جهة واحدة لا يكون مختصاً بشيء وبغيره لأنَّ اختصاصه بأحدهما يستلزم انتفاء اختصاصه بالآخر وهو ظاهر، فالاقتضاء أن[3] يستلزم إن استندا إلى الذات الواحدة من جميع الوجوه لزم كونه مختصاً بأحدهما وبالآخر من جهة واحدة فيكون من حيث هو يقتضي ذلك لا غيره يقتضي غيره لا ذلك، هذا خلف فلا بدَّ من استنادهما إلى جهتين مختلفتين في الذات يكون من إحدى الجهتين مقتضياً لأحدهما دون غيره ومن الآخر مقتضياً للآخر دون غيره، وعلى هذا التقرير[4] يندفع كثير من الشبه كما لا يخفى على من تأمل وأنصف.

---

(1) في المخطوطة (ج) دواع. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ج) كان. (المحقق).

(3) «أن يستلزم» لم يذكر في المخطوطة (ج). (المحقق).

(4) في المخطوطة (ج) التقدير. (المحقق).

فإن قلت: الواجب تعالى متصف بسلوب وإضافات متعددة فلِمَ لا يجوز أن يصدر منه باعتبارها أشياء ويكون بحسب كل واحد منها مختصاً بواحد من تلك الأشياء ومخصصاً له؟

قلت: تلك السلوب والإضافات فرع على المسلوب[1] والمضاف إليه والكلام في الصادر الأول وليس الواجب في مرتبة صدوره متصفاً بها وإن كان متصفاً بها، بعد صدور ما يصدر عنه فلا[2] يرد ما يقال إنَّهم قيدوا الموضوع بالوحدة من جميع الجهات والاعتبارات، والواجب ليس كذلك ضرورة اتصافه بالسلوب والإضافات، فكيف جعل[3] هذه المقدمة كبرى للقياس المنتج أنَّ الواجب تعالى لا يصدر عنه إلا الواحد وذلك لما عرفت من أنَّ الواجب غير متصف بشيء منها في مرتبة صدور المعلول الأول كما مرّ.

فإن قلت: إذا كان صدور المعلول عن العلّة بسبب الخصوصية المذكورة، فلا تكون العلّة علّة لذاتها بل لتلك الخصوصية فلا يكون واحداً حقيقياً لاشتمالها على أمرين مختلفين[4]، فإذن لا يصدر عن الواحد الواحد أيضاً.

---

(1) في المخطوطة (ج) المسلوب عنه. (المحقق).

(2) فيصير معنى القضية المذكورة أنَّ الواحد من جميع الوجوه والاعتبارات لا يصدر عنه إلا الواحد من حيث هو كذلك، والواجب تعالى من جميع الوجوه والاعتبارات من حيث ذاته، فلا يصدر عنه باعتبار ذاته فقط إلا واحد فافهم. كذا في الحاشية.

(3) في المخطوطة (ج) يجعل. (المحقق).

(4) كذلك والخصوصية. كذا في الحاشية.

قلت: المراد بالخصوصية هو مبدأ خصوصية المعلول والتعبير بالخصوصية لعوز[1] العبارة، وذلك المبدأ[2] في صدور الواحد عنه عين ذاته من دون أمر زائد عليه أصلاً[3]، ولا يمكن ذلك في صورة صدور التعدد لأنَّ كل ما للمعلول من الخصوصية وغيرها فهو من العلة، ونحن نعلم بديهة أنَّ الأشياء إذا تساوت نسبتها إلى موجدها إليها لزم تساويها في جميع ما لها فلا يكون أشياء ولذلك قيل: إنَّ هذا الحكم قريب من الوضوح ويكفي فيه مجرد التنبيه.

[فأول ما يجب بالأول تعالى شيء واحد لا كثرة فيه وليس بجسم فيختلف فيه هيئات مختلفة] كالشكل والوضع والكم وغيرها، والأظهر أن يُراد بالهيئات الأعراض الداخلة في الجسم فإنَّ الجسم عند الإشراقيين مركّب من الصورة الامتدادية المحسوسة في باديء النظر والأعراض المخصوصة المخصصة وهم[4] لا يتحاشون عن تركب الجوهر من العرض كما مرَّت إليه إشارة **[ولا هيئة فيحتاج إلى محل]** فلا يكون أول صادر **[ولا نفس]** أي جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق

---

(1) عوز بفتحتين دقة.

(2) حتى أنَّ تعبيرنا أيضاً يوهم الإضافة. كذا في الحاشية.

(3) هذا إنَّما هو إذا كان معلولاً، أما إذا كان محله الحق الأول فلا نسلم إذا تمَ دليل عدم زيادة صفاته الحقيقية فلا يدلُّ على عدم زيادة الاعتبارات بل هي مذهبهم. كذا في الحاشية.

(4) لم يلتفت إلى الاحتياج إلى الجسم في الوجود لشهوته وذكر هذا الوجه البديع. كذا في الحاشية.

التدبير والتصرف [**فيحتاج إلى بدن**] أي في فعله إذ بذلك الاحتياج يمتاز عن العقل، والصادر الأول يجب أن يكون علّة لجميع ما عداه من الممكنات فلا يكون في فاعليته محتاجاً إلى الجسم، هذا ويمكن أن يتمسك فيه بقاعدة الإمكان الأشرف وسيجيء تقريرها.

ولما أبطل جميع الأقسام المحتملة[1] سوى كونه جوهراً مجرداً غير متعلق بالأجسام تعلق التدبير صرَّح به بقوله [**بل هو جوهر**] إذ بطل كونه هيئة [**قائم**] وفي بعض النسخ قايم بذاته والغرض منه أنَّه غير متعلق بالمادة أصلاً لا بتركبه منها ولا بحلوله فيها ولا بتعلقه بها على وجه يكون كمالاً له لما مرّ من إبطال تلك الأقسام مدرك لنفسه لما مرّ من أنَّ كل مجرد فهو يدرك[2] لنفسه لأنَّ ظاهر بذاته لذاته [**ولباريه**] إذ الأنوار المجرّدة بالكلية وهي التي يُسمّيها الشيخ بالأنوار القاهرة لا يحجبها شيء عن شيء لأنَّها ظاهرة بذواتها مظهرة لغيرها، فلا مانع لها من المَدْرَكية والمَدْرِكية، نعم إدراك السافل للعالي ليس على وجه الإحاطة والاكتناه بل بما فيه من لمعة نوره بخلاف إدراك العالي للسافل، ولعلَّ هذا معنى ما قاله بعض المحققين من الصوفية: إنَّ كل فرد من الجواهر[3] المجرّدة يحدّ المبدأ بما يعطيه بشأنه[4] خاصة ويسبحه عمَّا لا يعطيه

---

(1) في المخطوطة (ج) المتحملة. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ج) مدرك. (المحقق).

(3) في المخطوطة (ج) الجوهر. (المحقق).

(4) في المخطوطة (ج) نشأته. (المحقق).

بشأنه[1] وكان في قوله تعالى ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعۡلُومٌ﴾[2] إشارة إلى ذلك فتدبر[3].

[وهو النور] لأنَّه يجب أن يكون أشرف الممكنات ولا أشرف من النور **[الإبداعي]** الموجد من غير مادة[4] ومدة وآلة وبالجملة بدون متوسط أصلاً **[الأول]** بالنسبة إلى سائر المعلولات **[لا يمكن أشرف منه]** لما يجيء من قاعدة الإمكان الأشرف **[وهو منتهى الممكنات]** في سلسلة العلية وليس وراءه إلا نور الأنوار.

[وهذا الجوهر ممكن في نفسه واجب بالأول] لما مرّ تحقيقه **[فيقتضي بنسبته إلى الأول]** ومشاهدة جلاله **[جوهراً قدسياً]** أي مجرداً عن المادة وعلائقها **[آخر وبنظره إلى إمكانه ونقص ذاته بالنسبة إلى كبرياء الأول جرماً سماوياً وهكذا الجوهر القدسي الثاني يقتضي بالنظر إلى ما فوقه جوهراً مجرداً وبالنظر إلى نقصه جرماً سماوياً إلى أن كثرت جواهر مقدَّسة عقلية وأجسام بسيطة]**

---

(1) في المخطوطة (ج) نشأنه. (المحقق).

(2) سورة الصافات، الآية: 164.

(3) قال ابن عطا: لك مقام المشاهدة ولهم مقام الخدمة قال جعفر: الخلق مع الله تعالى على مقامات شتى من تجاوز حدّه هلك، فللأنبياء مقام المشاهدة، وللرسل مقام العيان، وللملائكة مقام الهيبة، وللمؤمنين مقام الدنو والخدمة، وللعصاة مقام التوبة، وللكفار مقام الطرد والعكس هذا معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعۡلُومٌ ﴿١٦٤﴾﴾ قال أبو عثمان: معلوم في علم الله تعالى أنَّ ماذا يصير أهل كل مقام. كذا في الحاشية.

(4) هذا لا يتناول ما سوى المعلول الأول، ومن المقرر أنَّ الأنوار القاهرة كلها إبداعية، فالصواب أن يفسر بغير المسبوق بمادة ومدة ليتناول. كذا في الحاشية.

فلكية وعنصرية لأنّ سلسلة العقول تنتهي إلى العقل[1] الموجد لهيولى العناصر المفيض بواسطة الاستعدادات الحاصلة من الأوضاع الفلكية لصورها عليها [**والجواهر[2] العقلية المقدَّسة وإن كانت لعالة إلا أنَّها وسائط جود الأول وهو الفاعل بها**] وفيه ذبّ على الحكماء[3] فإنَّهم حيث حكموا بترتيب الوجود على النحو المذكور فهم بعض القاصرين من ذلك أنَّهم ينفون تأثير الأول تعالى فيما عدا الصادر الأول وليس الأمر كما توهموه فإنَّ غرضهم بيان الجهات التي تصلح منشأ لصدور الكثرة عن ذاته الأحدية لا نفي التأثير عنه وإثباته للوسائط.

---

(1) وفي الملخص أنَّهم حبطوا، فتارة اعتبروا في العقل الأول جهتين وجوده وجعلوه علّة لعقل، وإمكانه وجعلوه علّة لفلك، ومنهم من اعتبر بدلهما تعقله لوجوده وإمكانه علّة لعقل وفلك، وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلاثة أوجه: وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وإمكانه لذاته فباعتبار وجوده يقدر عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار إمكانه جسم، وتارة من أربعة أوجه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا إمكانه علّة لهيولى الفلك، وعلمه علّة لصورته. كذا في شرح المواقف. كذا في الحاشية.

(2) في المخطوطة (ج) الجوهر. (المحقق).

(3) والحكماء قائلون بأنَّ الله تعالى هو الفاعل الحقيقي لجميع الممكنات وأنَّ ما عداه بمنزلة الشرائط والآلات، وهذا وإن كان مخالفاً لما اشتهر بين المتأخرين المنتحلين عن أقاويلهم لكنّه ممَّا صرَّح به المحققون منهم حتى شيخهم ورئيسهم أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا في كتابه المشهور بالشفاء، ولتلميذه الفاضل عمر بن الخيام رسالة في تحقيق ذلك أسبغ فيها القول وبيَّنه بمقدمات دقيقة لولا أنَّ ما فيه من الشواغل العائقة وكوني على جناح السفر مستفراً للخّصت بعضها، وذكره أيضاً تلميذه المبرّز بهمنيار في كتابه التحصيل نُشير إلى بعض مقدمات دليله للشارح رحمه الله. كذا في الحاشية.

ثم بالغ فيه وضرب له المثل [**فقال وكما أنَّ النور الأقوى لا يمكن النور الأضعف**] أي لا يخليه[1] [**يتمكن من الاستقلال بالإنارة فالقوة القاهرة الواجبية لا يمكن الوسائط من الاستقلال لوفور فيضه وكمال قوته**] فإنَّ الأقوى يبهر الأضعف ويقهره [**كيف لا**] يكون فيضه وإفراد قوته كاملاً وكيف[2] يمكن الوسائط [**وهو**[3] **وراء ما لا يتناهى**] من الأنوار المجرّدة غير المتناهية بحسب قوة التأثير أعني العقول فإنَّ الحركات الدائمة للأفلاك من آثارها [**بما لا يتناهى من الكمال**].

قال الشيخ في «الإشراق»: وغير المتناهي قد يتطرق إليه التفاوت كما في المئات والألوف غير المتناهية، وإذا كان الواجب لا يمكن غيره من التأثير [**فكل شأن**] من الشؤون الكائنة في الوجود [**فيه شأنه**] بل كل شأن فهو شأنه كيف لا والوسائط أيضاً لمعات أنوار ذاته.

---

(1) **في المخطوطة (ج) أي يجليه. (المحقق).**

(2) **في المخطوطة (ج) أو. (المحقق).**

(3) لما كان لقائل أن يقول غير المتناهي لا يتطرق إليه التفاوت من الزيادة والنقصان، فكيف يصحّ أن يكون نور الأنوار ما لا يتناهى بما لا يتناهى قال [**وغير المتناهي قد يتطرق إليه التفاوت كما بيّنا من قبل**] من المئات والألوف غير المتناهي مع تفاوتهما. شرح إشراق قطبي. كذا في الحاشية.

خاتمة الهيكل

[في تفصيل الموجودات الصادرة عن نور الأنوار]

اعلم أنَّ العوالم جمع عالم وهو اسم ما يعلم به كالخاتم لما يختم به غلب على ما يعلم به الصانع تعالى، وجوّز[1] إطلاقه على جميع الممكنات الموجودة وعلى كل فرد منها **[ثلاثة]** أي ثلاثة أجناس متوسطة **[عالم يُسمّيه الحكماء عالم العقل والعقل على اصطلاحهم كل جوهر لا يقصد إليه بالإشارة الحسية ولا يتصرف في الأجسام أيضاً]** بمعنى أن يكون هو المباشر لتحريكها، نخرج بالقيد الأول الأجسام وبالثاني النفس **[وعالم النفس]** وهي الجوهر الذي لا يقبل الإشارة الحسية ويتصرف في الأجسام كما قال **[والنفس الناطقة]** أي المدرك للكليات **[وإن لم تكن جرمانية وذات جهة]** للبراهين الدالة على تجردها **[إلا أنَّها تتصرف في عالم الأجسام والنُّفوس الناطقة تنقسم إلى ما يتصرف في السماويات]** وهي النُّفوس الفلكية **[وإلى ما لنوع الإنسان]** وهي النُّفوس البشرية **[وعالم الجسم]** وقد علم تعريفه.

[وهي تنقسم إلى أثيري] الأثير[2] في اللغة الخالص المختار

---

(1) **في المخطوطة (ج) يجوز. (المحقق).**

(2) الأثير الخالص المختار فيكون النسبة فيها نسبة الجزئيات إلى الكلي ويكون من باب نسبة الشيء إلى نفسه كما يقال أحمري لشديد الحمرة، وقيل: الأثير =

من كل شيء، سمي الفلك به لشرفه، والياء فيه إما للمبالغة كما في أحمري ودواري[1] أو للنسبة كما يقال الأجسام الفلكية **[وعنصري]** أي العناصر وما يتركب منها، والياء فيه للنسبة، وشمولها لنفس العناصر بطريق عموم المجاور **[من جملة الأنوار القاهرة]** أي العقول سمَّاها أنواراً لما مرّ غير مرة من أنَّ كل ما يدرك ذاته فهو نور مجرد، ووصفها بالقهر لكونها عللاً لما بعدها، والعلية يلزمها القهر والغلبة كما أنَّ المعلولية يلزمها المحبة[2] والذلة **[أبونا]** أي مبدأنا وعلتنا، والأوائل كانوا يسمّون المبادىء بالآباء وبذلك نطقت السُّنَّة النبوية الأولى وخصوصاً عيسى ﷺ كما سينقل في الكتاب عنه فلما وقع إلى من بعدهم أضلوا معناه فضلوا **[ورب طلسم]** أي صورة نوعنا **[ومفيض نفوسنا]** على أبداننا **[ومكملها بالكمالات العلمية والعملية]** بل مكمل أجسادنا أيضاً بالتغذية والتنمية وما يتبعهما **[روح القدس]** الطاهر عن رجس الهيولى بالكلية المتصف بأكمل الصفات القدسية من العلم التام **[المسمى عند الحكماء بالعقل[3] الفعال]**.

= بمعنى ذي الأثر ومعنى النسبة على ما مرّ، وفيه أنَّ الأفلاك والكواكب ليس لها أثر بل تأثير إلا أن يقال الأثير العناصر لأنَّها ذوات الأثر، فنسبة الكواكب والأفلاك إليها باعتبار أنَّ الآثار الحاصلة فيها إنَّما هي بتأثيراتها. عبد العلي البرجندي في حواشي على شرح الجغميني. كذا في الحاشية.

(1) مبالغة في الدور.

(2) **في المخطوطة (ج) المحنة. (المحقق).**

(3) ويُقال لذلك العقل المجرد الذي هو رب النوع كلي ذلك النوع، إما بمعنى أنَّ نسبة هذا العقل إلى جميع أشخاصه ونوعه المادي على السواء في الواحد بحسب الاستعدادات، وإما بمعنى أنَّ رب النوع أصل ذلك النوع وضابطه

اعلم أنَّ حكماء الفرس وغيرهم من المتألهين كهرمس المسمى بوالد[1] الحكماء وفيثاغورس وأفلاطون وأمثالهم، ذهبوا إلى أنَّ لكل نوع من الأفلاك والكواكب وبسائط العناصر ومركباتها رباً في عالم النور، هو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به، وهو الغاذي والمنمي والمولد في الأجسام النامية، لامتناع صدور هذه الأفعال المختلفة في النباتات عن قوة بسيطة عديمة الشعور، وفينا عن أنفسنا وإلا لكان لنا شعور بها، فجميع هذه الأفعال من[2] تلك الأرباب حتى قالوا: إنَّ الألوان الكثيرة العجيبة في رياش الطواويس علتها رب نوعها، وكذا جميع الهيئات، فإنَّ تلك الهيئات ظلال لإشراقات نورية ونسب معنوية في تلك الأرباب النورية، وكذا رائحة المسك ظل لهيئة نورية في رب نوعه، فإنَّ الأرباب تفيض[3] عليها من مبادئها أنوار أخر عارضة لها، ويلزمها

= وقاعدته وقانونه ومداره، وإما بمعنى أنَّ رب النوع لا مقدار له ولا بعد ولا نسبة كما يقال للعقول والنُّفوس كليات بهذا المعنى، لا بمعنى أنَّ رب النوع الذي هو جزئي ذات متخصصة لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة حتى يلزمهم أن يكونوا قد حكموا على الجزئي الحقيقي المجرّد عن المادة بأنَّه كلي كما حمله بعضهم على هذا، واعترض على أفلاطون. خلوتيه لمولانا يوسف. كذا في الحاشية.

(1) وإنَّما سُمِّي هرمس والداً لأنَّه أول من دوَّن الحكمة والنُّجوم والطلسمات وكثيراً من العجائب، ثم تداولت حكمته بين تلامذته أي انباذقلس وتلميذه فيثاغورس وتلميذه سقراط وتلميذه أفلاطون وانتشرت منهم حتى انتهت إلى هؤلاء العلماء. شرح إشراق قطبي. كذا في الحاشية.

(2) **في المخطوطة (ج) المختلفة في النباتات وغيرها من. (المحقق).**

(3) والاختلاف بحسب العوارض في أفراد النوع الواحد لاختلاف استعدادات الأفراد صنفاً أو شخصاً. كذا في الحاشية.

نسب مختلفة فتظهر صورها في أصنامها الجسمانية، ودليلهم على ذلك وإن كان إقناعياً فلا يدلُّ على وهن المدعي، فإنَّ اطلاعهم على ذلك بالمشاهدة الحقَّة المتكررة المترتبة على انسلاخهم عن الهياكل الظلمانية، وإنَّما حاولوا[1] الحجة لغيرهم ممَّن ليس من أهل التجريد والمشاهدة وجميع المتألهين متفقون على ذلك، وأكثرهم صرح بأنَّه شاهدها[2]، وحكى أفلاطون عن نفسه أنَّه خلع الظلمات أي التعلقات البدنية وشاهدها، حتى أنَّ حكماء الفرس سموا كثيراً منها، فسموا رب صنم الماء خورداد، ورب الأشجار مرداد، وربّ النار أردى بهشت، وإلى تلك الأرباب أشار سيدنا الكاشف عن حقائق الأنباء[3] بقوله: أتاني ملك الجبال وملك البحار وملك الأمطار، وإذا اعتبر رصد شخص أو أشخاص معدودة كبطليموس وأبرخس ومن ضاهاهما من أرباب الأرصاد[4] الجسمانية في الأمور الفلكية من الحركات وغيرها حتى تبعهم[5] من تلاهم في ذلك وبنوا عليه علوماً كعلم الهيئة والنُّجوم، فكيف لا يعتبر[6] قول أساطين الحكمة والنبوة في شيء شاهدوه في أرصادهم الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم، هذا ما ذكره المصنف في كتبه.

---

(1) في المخطوطة (ج) جادلوا. (المحقق).
(2) في المخطوطة (ج) مشاهدها. (المحقق).
(3) في المخطوطة (ج) الأنبياء ﷺ. (المحقق).
(4) في المخطوطة (ج) الأرضاد. (المحقق).
(5) في المخطوطة (ج) يتبعهم. (المحقق).
(6) في المخطوطة (ج) يعبر. (المحقق).

أقول: ليس غرضه من ذلك أن يقنع بمجرد تقليد هؤلاء الأساطين في مثل هذا المطلب[1] بل الغرض من تلك المبالغة تشويق الطالب حتى يتوجه إلى طريق تحصيله بما يمكنه من التجريد وتلطيف السر، فإن لم يتيسر له في أوائل التوجه لا يسيء ظنه بل يطلب طريق تحصيله من خدمة أصحاب المشاهدة والله أعلم.

ثم إنَّ ما ذكره من أنَّ روح القدس المسمى بالعقل الفعّال هو رب النوع الإنساني مخالفاً لما تشعر به كلمة المتأخرين من أتباع المشّائين فإنَّهم يجعلون روح القدس والعقل الفعال عبارة عن العقل العاشر الذي هو علّة وجود الهيولى الأولى للعناصر بذاته وبواسطة الاستعدادات الحاصلة من الحركات الفلكية للصور الفائضة عليها، لكنَّه المؤيد بإشارات أهل الإشراق هذا هو الظاهر من وصفه المذكور، وهو قوله: أبونا ورب طلسم نوعنا إلى آخره.

ويحتمل احتمالاً مرجوحاً أن يكون مراده العقل العاشر مماشاة مع المشّائين فإنَّه قد تسامح في بعض المواضع بالمماشاة معهم وحينئذٍ يكون الوصف المذكور باعتبار أنَّه علّة لنوعه كما هو علّة لجميع الحوادث [**وكلهم**] أي العقول [**أنوار مجردة إلهية**] أي هي لمع من نور ذاته تعالى [**والعقل الأول أول ما ينتهي**[2] **به الوجود ثم**] إنَّه لما شاهد الأول وأشرق[3] عليه نور الأول أمكن

---

(1) **في المخطوطة (ج) المطلب العالي. (المحقق).**

(2) **في المخطوطة (ج) ينتثني. (المحقق).**

(3) **في المخطوطة (ج) أشرف. (المحقق).**

أن يصدر عنه باعتبار المشاهدة عقل آخر، وباعتبار ما فاض عليه من نور الأول آخر، ولا يلزم من قبول العقل الأول للهيئة النورية من الواجب تكثر في ذاته تعالى بسبب إعطاء الذات والهيئة، فإنَّهما لم يوجدا عنه بمجرد ذاته بل ذات العقل صدر عن ذاته[1] فقط، وأما الهيئة فهي من الذات بشركة القابل وهو ذات العقل، ثم لما كان جهة المشاهدة أشرف من جهة النور الفائض عليه كان العقل المعلول للجهة الأولى أشرف من المعلول للجهة الثانية، فكانت العقول الصادر عن جهة المشاهدات لكونها أشرف أرباب الأصنام الموجودة في عالم المثال التي هي أشرف من الأصنام الموجودة في عالم الحس والصادرة من جهة الأشعة الفائضة من مبادئها لكونها أخسّ من الأولى أرباب الأصنام الجسمانية التي هي أخسّ من أصنام عالم المثال لكثافتها وظلمتها، وتلك الأرباب بأسرها صادرة بالاعتبارات العرضية كما يتبين لك من هذا البيان، وأما الاعتبارات الطولية فإنَّما هي مصادرة[2] للعقول العلا التي لا علاقة لها بالأجسام بالربوبية، وأما الأجسام فهي صادرة عن بعض العقول من حيث الفقر والأشعة مع الاستغناء والقهر والمحبة والذل إفراداً وتركيباً غالباً أحدها ومغلوباً مختلف المراتب في تلك الغلبة أو مساويين[3]، ومن تلك الحيثيات تكثر مراتبها من السفليات والعلويات وتميّزت السعود والنحوس

---

(1) لم يوجدها إلى جهة المشاهدة وأنَّ الهيئة المذكورة حينئذٍ في المرتبة الثانية من المعلولية، فمعلولها يكون في المرتبة الثالثة، فتأمل. كذا في الحاشية.

(2) في المخطوطة (ج) مصادر. (المحقق).

(3) في المخطوطة (ج) متساويين. (المحقق).

والممتزج من العلويات فجميع الهيئات[1] الجسمانية ظلال للهيئات العقلية، ولا تستنكر ذلك فإنّ الطبيعة الإنسانية التي هي في الذهن مجرّدة غير متقدرة مع انطباقها ومناسبتها للأفراد الموجودة في الخارج المتقدرة هذا هو المجمل المطابق لما فصله الشيخ في كتبه وأبطل ما يخالفه من انحصار العقول في السلسلة الطولية كما هو زعم المتأخرين من أتباع المشّائين فإنّه باعتبار الهيئات النورية الفائضة من مبادئها عليها آحاد أو أثناء أو ثلاث، وهكذا مع تركبها ببعض[2] الاعتبارات من القهر والمحبة وغيرهما يمكن[3] تعدد العقول كما أشار إليه بقوله: [**وتكثرت العقول بكثرة الإشراق ونضاعفها بالنزول**] فإنّ العقل الأول إنّما أشرق عليه من الأول فقط والثاني منه ومن العقل الأول ومنهما معاً، والثالث من الثلاثة أفراداً أو جمعاً ومن ثلاث ثنائيات وهكذا، ثم ههنا اعتبارات أخر كما ذكره فتركب تلك الأشعة في أنفسها وتركب بعض هذه الأشعة مع سائر الاعتبارات بتكثر العقول الصادرة عنها إلى أن ينتهي في النقص إلى عقل لا يصدر عنه عقل آخر كأرباب الأنواع لكونها أخسّ من العقول العالية كما في النور المحسوس، فإنّه ينتهي مراتب[4] انعكاسه إلى حيث لا ينعكس منه شيء لضعفه جداً.

ثم لما كان إثبات الوسائط يوهم بعد الأول عن المعلولات دفعه بقوله [**والوسائط**] أي العقول والنُّفوس المتوسطة بين المبدأ

---

(1) في المخطوطة (ج) الهيئات الظلمانية الجسمانية. (المحقق).
(2) في المخطوطة (ج) بباقي. (المحقق).
(3) في المخطوطة (ج) ممَّا يمكن. (المحقق).
(4) في المخطوطة (ج) في مراتب. (المحقق).

الأول ومعلولاته **[وإن كانت أقرب إلينا من حيث العلية والتوسط في وصول أثر الأول]** وهذا كالتفسير للعلية، فإنَّ عليتها ليست بالفاعلية بل بالآلية على ما سبق تحقيقه **[إلا أنَّ أبعدها]** في سلسلة العلية **[أقربها من جهة شدة الظهور]** لأنَّ الأبعد أنور وأكمل في حقيقة النورية **[وأقرب الجميع نور الأنوار]** فإنَّه النور التام الذي لا يزاحمه[1] ظلمة النقص أصلاً **[ألم تر أنَّ سواداً وبياضاً إن كانا في سطح واحد يتراءى البياض أقرب إلينا لأنَّه يناسب الظهور]** ولذلك يتراءى من تعاكس الأضواء البياض ومن انتفائها السواد **[فالأول]** تعالى شأنه **[في العلو الأعلى]** بذاته المتعالية عن مراتب النقص وسماته **[والدنو الأدنى]** لشدة نوره **[فسبحان]** تنزهه عن النقائص مطلقاً حتى في الانحصار على أحد طرفي التقابل ممَّا يمكن ثبوته له تعالى **[من هو على البعد الأبعد من جهة علو مرتبته[2] والقرب الأقرب من جهة نوره النافذ غير المتناهي شدة]**.

واعلم أنَّ هذا وما سبق من فيضان أنوار العوالي على السوافل وما سبقه من أنَّ الواجب تعالى لا يمكّن الوسائط من الاستقلال بالتأثير يطابق ما عليه بعض أئمة الكشف من الصوفية من أنَّ الفيض الإلهي يصل إلى معلولاته بالوسائط وبدونها معاً، ثم إنَّ ما ذكره الشيخ يشتمل على فائدة زائدة هي أنَّ التأثير الذي هو بالواسطة مغلوب مقهور تحت التأثير الذي هو بلا واسطة.

---

(1) في المخطوطة (ج) يمازجه. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ج) رتبته. (المحقق).

فصل

في أنَّ فعله تعالى أزلي

ويعبّر الحكماء عن هذا المعنى بأنَّه تعالى لا يتعطل عن جوده [**وإذا كان الأول موجباً لما سواه**] أي علّة مستلزمة لما سواه على الترتيب المشار إليه سابقاً، وليس المراد منه نفي الاختيار بل له إرادة قديمة[1] متعلقة بمراد قديم يتقدم تلك الإرادة عليه بالذات لا بالزمان، فإن تخلف أفعالنا[2] عن إرادتنا ليس لأنَّ الإرادة من حيث هي إرادة تقتضي ذلك بل لنقصانها عن كونها علّة مستلزمة، فإن كان إرادة ما كافية في وجود المعلول فلا يتخلف المعلول عنها أصلاً، والدليل على كونه تعالى علّة مستلزمة لما سواه في الجملة أنَّه لو لم يكن علّة مستلزمة لغيره أصلاً فوجود ما سواه عنه يتوقف على وجود أمر آخر، وذلك الأمر أيضاً ممكن فيتوقف على آخر ويتسلسل، فإن كانت تلك الأمور قديمة فقد دلَّت البراهين

---

(1) اعلم أنَّ العالم عبارة عمَّا سوى الله، وهو ينقسم إلى قديم هو العقول والأفلاك ونفوسها الناطقة وكليات العناصر، وإلى محدث وهو ما سوى هذه الأربعة وما يلزمها لزوماً أولياً كالحركة السرمدية والزمان، والمراد من كون العالم قديماً أنَّ هذه الأربعة ولوازمها الأولية قدماء لا ما عداها من أجزاء العالم. شرح إشراق قطبي. كذا في الحاشية.

(2) في المخطوطة (ج) أفعالها عن إرادتها. (المحقق).

على بطلانه[1]، ومع ذلك يستلزم المطلوب وهو أزلية فعله تعالى، وإن كانت حادثة فهو أيضاً يستلزم المطلوب لأنَّه حينئذٍ لا يكون لمجموع ما عدا الواجب ابتداء زماني بمعنى أنه لا يكون الواجب منفكاً عن ممكن ما موجود[2]، والحاصل أنَّ جميع الممكنات من حيث الجميع إن[3] كان فيه ما هو لازم للواجب فهو المراد، وإن كان ذلك الجميع محتاجاً إلى أمر آخر سوى الواجب وهو أيضاً من الممكنات فلا يكون الجميع جميعاً هذا خلف.

فثبت أنَّ في جميع الممكنات ما يكون الأول تعالى علّة تامة له مرجحاً لوجوده على عدمه **[والمرجح دائم لوجوب وجوده فيدوم الترجيح]** وأشار مجملاً إلى ما ذكرنا من البراهين مفصلاً بقوله **[ولا يتوقف جميع الممكنات على غيره]** أي غير الأول تعالى وإلا لم يكن جميعاً كما مرّ **[وليس قبل جميع الممكنات غيره]** لأنَّ كل ما سواه ممكن فيكون داخلاً في جميع الممكنات **[ولا وقت ولا شرط ليتوقف عليه كما في أفعالنا إذا أخّرناها إلى يوم الخميس مثلاً]** لكون ذلك الوقت أصلح له **[أو إلى مجيء زيد لمصلحة]** يتضمنها أو **[يتيسر[4] آلة]** لتوقف الفعل عليها **[إذ[5] قبل جميع الممكنات ليس شيء من ذلك المذكور]**.

ثم إنَّ المخالفين يتوهمون أنَّه لما كان تعالى فاعلاً مختاراً

---

(1) لما ثبت من توحيد الواجب. كذا في الحاشية.
(2) في المخطوطة (ج) وجود. (المحقق).
(3) من «إن كان» إلى «الجميع» لم يذكر في المخطوطة (ج). (المحقق).
(4) في المخطوطة (ج) تيسر. (المحقق).
(5) في المخطوطة (ج) أو. (المحقق).

يفعل بالإرادة لا يلزمهم أزلية العالم لأنَّه حينئذٍ يكون نفس إرادته تعالى مخصصاً فأشار إلى دفعه إشارة خفية بقوله [**وليس الأول تعالى بمتغير**] لا في ذاته ولا في صفاته [**ليريد ما لم يرد ويقدر بعد إن لم يقدر**] وإسناد التغير إلى تعلق الإرادة لا يجديهم نفعاً لأنَّه لا بدَّ لتخصيص تعلق الإرادة فيما لا يزال دون الأزل من مرجح، فإنَّ ذلك التعلق في جميع الأوقات ممكن، فظهر فساد ما قيل[1] من أنَّ القادر يرجح بإرادته أحد المقدورين على الآخر من دون مرجح آخر، وأنَّ المستحيل إنَّما هو الترجح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح بناءً على ما توهم أنَّ الهارب يختار أحد الطريقين والجائع يختار أحد الرغيفين من غير مرجح، فإنَّ ما ذكروه من الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح في تعلق الإرادة، بقي ههنا شيء وهو أنَّه لم لا يجوز أن تكون الإرادة متعلقة في الأزل بوجوده فيما لا يزال من الأوقات المفروضة، فتكون الإرادة والتعلق الأزليان موجبين لوجوده في وقت معين ممَّا لا يزال دون الأزل ضرورة أنَّ القدرة تؤثر على وفق الإرادة، ويكون مرجح تعلق الإرادة بوجوده في ذلك الوقت هو كونه أصلح على نحو ما قالوا في نظام العالم لا يقال لا وقت قبل جميع الممكنات، لأنَّا نقول لا يلزم من تعلق الإرادة في الأزل بوجود شيء في وقت معين أن يكون ذلك الوقت موجوداً في الأزل كما لا يلزم من وجود الشيء في الأزل، ولا يقال أيضاً إنَّا ننقل الكلام إلى ذلك الوقت وعلّة تخصيصه بما لا يزال لأنَّا نقول ليس

---

(1) في المخطوطة (ن) يقال. (المحقق).

للوقت وقت آخر حتى يصحّ الاستفسار عن علّة تخصيصه بذلك الوقت بل الوقت متخصص هوية[1]، فالسؤال المذكور في قوة قولك لِمَ لم يكن هذا الوقت ذلك الوقت وهو غير محصل، فالوجه في دفعه أن يقال إذا كان وجوده في ذلك الوقت أصلح من وجوده في وقت آخر لم يكن الوقت معدوماً صرفاً لاشتراك وجوده في ذلك الوقت مع وجوده في وقت آخر في جميع الهيئات إلا في الوقت، فامتياز أحدهما بالأصلحية إنَّما هو من خصوصية الوقت فلا بدَّ أن يكون للوقت وجود وكيف يكون ما هو موهوم محض متصفاً بالزيادة والنقصان والتقدم والتأخر وقد بيَّن ذلك في موضعه، وإذا كان الزمان موجوداً وقد بيَّن أنَّه ليس مسبوقاً بالعلم لأنَّ تقدم عدمه على وجوده لا يكون إلا بالزمان[2] فيلزم من عدمه وجوده فيلزم أزلية فعله تعالى في الجملة.

ثم إذا أثبت[3] أنَّه مقدار الحركة يلزم أزلية جسم متحرك أقول[4]: هذا تقرير كلامهم لكن جريان برهان التطبيق في الأمور المتعاقبة ينفي لانهاية الزمان والحوادث المتعاقبة، وما يعتذر[5] القوم به من عدم جريان التطبيق إلا في الأمور المتجمعة[6] غير تام إذ لا مدخل في التطبيق الوهمي والعقلي لاجتماع الآحاد في

---

(1) في المخطوطة (ج) بهويته. (المحقق).
(2) في المخطوطة (ج) بالزيادة. (المحقق).
(3) في المخطوطة (ن) ثبت. (المحقق).
(4) في المخطوطة (ج) لم يذكر. (المحقق).
(5) في المخطوطة (ج) يتعذر. (المحقق).
(6) في المخطوطة (ج) المجتمعة. (المحقق).

الوجود الخارجي، ولا شك أنَّ التطبيق إنَّما هو في العقل والوهم لا في الخارج وزيادة البسط لا يليق بأمثال هذا المجال.

ثم إنَّ الأذهان[1] العامية تذهب إلى أنَّ القدم ينافي تأثير المؤثر حتى أنَّ المتكلمين يشنعون[2] على الحكماء بذلك، فأشار إلى دفع[3] هذه الدغدغة بتمثيل يليق عريكة الوهم فقال **[ولما علمت أنَّ الشعاع من الشمس ليس[4] الشمس من الشعاع وإن** دام[5]] الشعاع **[بدوامه]** أي الشمس وأمر التذكير والتأنيث سهل **[فلا يتعجب من كون الحق قائماً بالقسط]** أي العدل المقتضي لإيصال كل قابل إلى ما يقبله من الوجود وما يتبعه من الكمالات قياماً سرمدياً ويكون هو مقتضى[6] الوجود وتوابعه على الممكنات مع دوامها كما في صورة الشمس والشعاع **[وماذا يضر]** أي ضرّ يضرّ على أنَّ قوله ماذا مفعول مطلق لقوله يضر **[الشمس]** وكونها مفيضاً للشعاع على الأبدان القابلة **[دوام شعاعها]** فاعل لقوله يضر **[أو بقاء ذرات في نورها]** يعني لا يقدح ذلك في مرتبة كمال[7] الشمس وكونها مفيضة وتلك مستفيضة بل بذلك يظهر جمال كمالها.

---

(1) في المخطوطة (ن) الأوهام. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ج) يتشنعون. (المحقق).

(3) في المخطوطة (ج) رفع. (المحقق).

(4) في المخطوطة (ج) وليس من الشمس. (المحقق).

(5) في المخطوطة (ج) دوام. (المحقق).

(6) في المخطوطة (ج) مفيض. (المحقق).

(7) فكمالها هو الإضافة، جمال الكمال هو دوامها. كذا في الحاشية.

الهيكل الخامس

في إثبات تسلسل الحوادث إلى غير النهاية واستنادها إلى حركة متصلة سرمدية

[اعلم أنَّ كل حادث] زماني وهو ما وجد بعد أن لم يكن **[يستدعي سبباً]** أي أمراً يتوقف عليه وجوده شرطاً كان أو آلة أو ارتفاع مانع **[حادثاً]** ضرورة أنَّه لو كان جميع ما يتوقف عليه قديماً لكان قديماً لامتناع تخلف المعلول عن العلّة التامة **[ويعود الكلام إلى السبب الحادث]** فإنَّه أيضاً يستدعي سبباً حادثاً وهكذا إلى غير النهاية **[فينبغي]** أي يجب **[أن يتسلسل إلى غير النهاية أسباب حادثة بحيث لا يكون مبدأ فإنَّ المبدأ الحادث]** المفروض **[عائد إليه الكلام]** كما قرَّر فلا يكون مبدأ وقد فرض[1] هذا خلف.

فثبت أنَّ في الوجود حوادث متجددة[2] متعاقبة غير منقطعة **[وينتهي لا محالة إلى ما يجب فيه التجدد والتعاقب لذاته والأمر[3] الواجب التجدد لذاته هو الحركة]** فإنَّ الزمان وإن كان

---

(1) الفرضية معاً وهو احتراز عن المسافة فإنَّها أيضاً مقدارها، ولكن من هذه الحيثية بل من حيث يثبت أجزاءها الفرضية معاً. شرح إشراق قطبي. كذا في الحاشية.

(2) **في المخطوطة (ج) لم يذكر. (المحقق).**

(3) **في المخطوطة (ج) والأمر التجدد واجب لذاته. (المحقق).**

واجب التجدد لكنّه ليس كذلك لذاته بل لمحله الذي هو الحركة لأنَّ الزمان هو مقدار الحركة من حيث لا يجتمع أجزاؤها[1] **[والذي يصحّ أن لا ينقطع من الحركات الدورية المستمرة التي تصلح أن تكون سبباً للحوادث ولا ينصرم هو ما للأفلاك]** كذا في النسخ التي رأينا، وقوله والذي يصحّ مبتدأ خبر ما للأفلاك والدورية صفة للحركات، ويمكن أن يكون الدورية خبراً لمبتدأ، وقوله: ما للأفلاك بيان له أو خبر بعد خبر، والمعنى: والذي يصحّ أن لا ينقطع من الحركات هو الحركة[2] الدورية التي كذا وكذا وهو ما للأفلاك، فإنَّ الحركات المستقيمة لا بدَّ من انقطاعها إذ لا يجوز وجود مسافة غير متناهية للبراهين الدالة على تناهي الأبعاد ولا استمرار[3] للحركات المستقيمة بالتراجع[4] والانعطاف لا للبرهان الدال على أنَّ بين كل حركتين مستقيمتين سكوناً، فإنَّ المصنف لا يعتقده تاماً كما ذكر في «المطارحات» وأفلاطون وغيره من الحكماء ينكرونه، بل لأنَّ الحركة المستقيمة إما طبيعية أو قسرية أو إرادية، وإن كانت طبيعية فيجب انقطاعها عند الوصول إلى الحيِّز الطبيعي، وإن كانت قسرية فلا تمكن إلا في العنصريات إذ لا تأثير في الأفلاك كما تقرَّر عندهم ويجيء[5] الكلام فيه، وذلك القسر إما عن القاسر أو إرادته، فإن كان الأول

---

(1) في المخطوطة (ج) بأجزائها. (المحقق).

(2) من «هو الحركة» إلى «الحركات» لم يذكر في المخطوطة (ج). (المحقق).

(3) في المخطوطة (ج) والاستمرار. (المحقق).

(4) في المخطوطة (ج) بالراجع. (المحقق).

(5) في المخطوطة (ج) سيجيء. (المحقق).

فيجب انقطاعها[1] عند وصول القاسر إلى حيِّزه الطبيعي، وإن كان الثاني فيجب انقطاعها أيضاً، لأنَّ ما تحت فلك القمر ممَّا يمكن أن تكون له حركة إرادية أعني أنواع الحيوان لا يحتمل الدوام لتوقف أفعالها على الأبدان، ولا دوام لتلك الأبدان لوجوب تحلل التراكيب العنصرية كذا في «الإشراق» وشرحه، وأقول: هذا إنَّما يتم إذا كان القاسر جسماً متحركاً يحرك المقسور مع حركة وهو غير لازم أصلاً فإنَّ ضرورة لزوم الخلاء[2] تقسر الأجسام في حركاتها كما في القارورة إذا مصَّت وكبت على الماء، وأيضاً الإنسان يرمي الحجر إلى فوق وينتهي حركة يده والحجر بعد متحرك، وليت[3] شعري لِمَ لم يسند وجوب انقطاعها إلى وجوب الاستحالة في بسائط العناصر ووجوب الانحلال في المركبات، فليس في العنصريات جسم واحد بالشخص دائم ليقبل[4] الحركة المستقيمة الدائمة، ثم يبقى عليه أنَّه لم لا يجوز أن يتصل الحركات المستقيمة بالأشخاص المتعاقبة وهذا مشترك بين الوجهين، وإنَّما يندفع بما

---

(1) للبرهان الدال على أنَّ كل جسم طبيعي له حيِّز طبيعي يلائمه ولا يفارقه إلا بالعسر ثم يعود إليه بالطبع، فإذا وصل وقف إليه ملازماً له إلى حين ما يعارضه قاسر. شرح إشراق. كذا في الحاشية.

(2) **في المخطوطة (ج) امتناع الخلاء. (المحقق).**

(3) فيه بحث أما أولاً فلأنَّا لا نسلم وجوب الاستحالة المستلزمة لوجوب الانقطاع في البسائط، وأما ثانياً فلما ثبت في موضعه من أنَّ مثل هذا التسلسل في الحركة التي يصلح أن يكون سبباً للحوادث محال، ولعلَّك تجد في الكتاب إشارة إلى ذلك وإن اشتهر خلافه، وأما ثالثاً فلما مرّ غير مرة. كذا في الحاشية.

(4) **في المخطوطة (ج) يقبل. (المحقق).**

ذكره بعض المحققين من أنَّ الزمان شيء واحد متصل واحد فيجب استناده إلى ما هو مثله في الاتصال الوحداني، فثبت بهذه المقدمات أنَّ الحركة[1] المستقيمة لا تصلح للدوام والاستمرار بل الصالح له هو المستديرة والعناصر لا يحتمل الدوام، فهي إذن فلكية فثبت أنَّ الحركة الصالحة للدوام والاستمرار[2] هي الحركة الدورية الفلكية، هذا وفي تحقيق المطلب كلام طويل لا يحتمله المقام.

[وهي] أي الحركة الدورية الفلكية **[سبب الحوادث التي في عالمنا]** عالم العناصر وذلك بإعدادها المادة لقبول الصورة الحادثة، ومثال ذلك أن يشرق الشمس على الماء فيتسخن متدرجاً إلى أن تزول عنه البرودة بالكلية ويلطف[3] فينخلع عن مادته صورة الماء ويصير هو هواء بإفاضته المفارقة للصورة[4] الهوائية عليها، ثم يتسخن الهواء أكثر حتى يصير ألطف فينخلع عن مادته صورة الهواء فيفيض عليها صورة النار، ولا يظن أنَّ إعدادها إنَّما هو بسبب الكيفيات المحسوسة التابعة لأشعتها فقط، بل هناك ارتباطات خفية لا يعلم كنهها وتفاصيلها إلا قيُّوم السماوات والأرضين، وإن شئت فتتبع الآثار المجربة للقرانات وغيرها في أحكام المواليد والسنين تبصر عجائب تبهر[5] الألباب.

---

(1) في المخطوطة (ج) الحركات. (المحقق).
(2) في المخطوطة (ج) لم يذكر. (المحقق).
(3) في المخطوطة (ج) يتلطف. (المحقق).
(4) في المخطوطة (ج) مفارق الصورة. (المحقق).
(5) بهرت أي غلبت، من بهر القمر أضاء حتى غلب نوره نور الكواكب. حاشية مطالع. كذا في الحاشية.

ثم أكَّد ما سبق بقوله: [**وإذا لم يتغير الفاعل الأول**] لاستحالة التغير عليه، كيف وقد تبين أنَّه لا يقبل صفة متغايرة له [**فلا يكون سبباً للحركات الحادثات**] وإلا لزم قدم تلك الحركات لقدم علتها التامة [**فلولا حركات الأفلاك ما يصح**[1] **حدوث حادث**] لامتناع استناد الحوادث إلى القديم فقط كما عرفته، فلا بدَّ من أمر متجدد تحصل بانضمامه إليه العلّة التامة لتلك الحوادث.

ثم بيَّن أنَّ حركاتها إرادية فقال: [**وحركات الأفلاك ليست طبيعية، فإنَّ الفلك يفارق كل نقطة قصدها**] بعين الحركة التي قصدها بها [**والمتحرك طبعاً إذا وصل إلى حيث قصد وقف إذ لا يهرب بالطبع عن مطلوبه**] بالطبع ولا يمكن أن تكون قسرية، بل[2] لأنَّه لو كانت قسرية لكانت على موافقة القاسر، وكانت الحركات متفقة في الجهات والسرعة والبطء، وليس كذلك كما تشهد به الأرصاد، وقيل: لأنَّه قد ثبت أنَّ ما لا مبدأ ميل طبيعي فيه لا يقبل الحركة القسرية، وثبت أيضاً أنَّ الأفلاك ليس فيها مبدأ ميل طبيعي لأنَّها لا تقبل الميل المستقيم، والميل الطبيعي لا يكون إلا مستقيماً لأنَّ الطبيعة تقتضي الحصول في الحيِّز الطبيعي على أقرب الطرق وهو الخط المستقيم، وقيل: لأنَّ القسر شر ولا شر في الأفلاك بل هي خير محض، وأنت خبير بأنَّ الأشياء من الوجوه الثلاثة لا تسلم عن المنع، أما الأول فكما[3] مرّ.

---

(1) في المخطوطة (ج) صح. (المحقق).
(2) في المخطوطة (ج) قبل. (المحقق).
(3) حيث قال: وهذا إنَّما يتم إذا كان القاصر جسماً. كذا في الحاشية.

وأما الثاني: فلأنَّ دليل المقدمة الأولى كما ذكروه بعد تسليم مقدماته إنَّما يدلُّ على أنَّ ما ليس في ذاته مبدأ ميل ما طبيعي لا يقبل الحركة القسرية، ثم الثابت بالدليل أنَّ الأفلاك ليس فيها ميل[1] مستقيم، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون فيها مبدأ ميل ما لجواز أن يكون فيها مبدأ ميل مستدير آخر، كذا قيل، وأقول: يمكن الجواب بأنَّ الميل المعاوق إما أن يكون مستقيماً وقد تبيَّن استحالته مع أنَّ الميل المستقيم لا يعاوق المستدير أصلاً كما يظهر في الكرة المتحركة على مركزها المنحدرة من فوق أو مستدير آخر، وهو أيضاً محال لأنَّه قد ثبت أنَّ الطبيعة لا تقتضي الميل المستدير[2] لكن يبقى احتمال أن يكون الميل المستدير المعاوق إرادياً، والحركة المستديرة المحسوسة بقدر فضل الميل القسري عليها[3].

وأما الثالث: فكلتا مقدمتيه غير بيِّن ولا مبين، وأقول: لو كانت حركتها قسرية فإن كان القسر دائماً فيلزم تعطل الطبيعة عن فعلها، وإن ارتفع في الجملة لزم انقطاع الحركة الحافظة للزمان وقد سبق أنَّ الزمان وحداني[4] الذات متصل واحد، فيجب أن تكون الحركة الحافظة له كذلك، وإذ قد ثبت أنَّ حركات الأفلاك ليست طبيعية ولا قسرية **[فليس إلا أنَّ حركته[5] إرادية]** وقد يوجد في بعض النسخ بين هذه اللفظة وبين قوله فهي حي مدرك.

---

(1) في المخطوطة (ج) مبدأ ميل. (المحقق).
(2) في المخطوطة (ج) المحسوسة. (المحقق).
(3) في المخطوطة (ن) عليه. (المحقق).
(4) في المخطوطة (ج) واحد في الذات. (المحقق).
(5) في المخطوطة (ج) حركتها. (المحقق).

فصل

في بيان المباشر القريب لتحريك الفلك

[مفيض حركة الفلك نفسه] لما ثبت أنَّ حركته إرادية والحركة الإرادية لا بدَّ أن تستند إلى نفس المتحرك، ولأنَّ المباشر لتحريك الجسم لا يمكن أن يكون عقلاً إذ المعنى بالعقل الذات المجرّدة عن المادة وعلائقها بالكلية **[فتحريكها لتحرك**[1] **جرم الفلك]** في العبارة مسامحة، والمعنى لجرم الفلك المتحرك **[تحريك اختياري وتحرك جرم الفلك بتحريكها تحرك قسري]** لأنَّ المتحرك وهو النفس المجرّدة ليس ذات الجسم ولا جزءاً منه فهو خارج منه **[فإن أخذنا جرم الفلك شيئاً على حدة ونفسه شيئاً على حدة فحركتها بتحريك نفسها]** الخارج عنها **[فتكون حركتها قسرية بالنسبة إلى النفس]** لما[2] مرّ وكان تأنيث الضمائر باعتبار الأفلاك أو باعتبار السماء **[وإن أخذناهما معاً شيئاً واحداً فحركته حركة إرادية]** لأنَّ مبدأها ليس أمراً خارجاً عن المجموع.

أقول[3] وهذا شيء[4] لم نعثر عليه في كلام غيره، ولا

---

(1) **في المخطوطة (ج) لتحريك. (المحقق).**

(2) آنفاً من قوله لأنَّ المتحرك وهو النفس. كذا في الحاشية.

(3) **في المخطوطة (ج) تحقيق. (المحقق).**

(4) **في المخطوطة (ج) لم يذكر. (المحقق).**

يرجع إلى حقيقة حكمية لأنَّ مثل هذا الاعتبار جارٍ في الحركات الطبيعية بأن يقال: إذا اعتبر جرم الأرض مثلاً شيئاً على حدة وصورته النوعية شيئاً على حدة تكون حركتها قسرية لخروج مبدئها عن المتحرك لا سيما على ما ذهب إليه المصنف من كون الصور النوعية أعراض[1] قائمة بالجسم الذي هو الجوهر الممتد المعلوم في بادىء الرأي، فإنَّ ذات الجسم حينئذٍ متقوم بدونها، وإنَّما يتحصل بانضمامها أنواع الأجسام من الأرض والماء وغيرهما، ثم على ما ذكره يكون ذلك القسر دائماً وتكون تلك الحركة القسرية بدون الميل المعاوق وكلاهما خلاف ما أطبق عليه الحكماء، ثم إذا ساغ ذلك فلم لا يجوز أن يكون لقاسر آخر غير نفسه فلا تكون إرادية وإذا كانت حركتها إرادية **[فهي حي مدرك]** ضرورة أنَّ الإرادة لا تتحقَّق إلا بهما.

[والأفلاك لا حاجة لها إلى تغذ] إذ لا يتحلل عنها شيء وإلا لقبل الحركة المستقيمة، وهذا الحكم وأخواته من أحكام المحدد، فإنَّ البرهان إنَّما يقوم فيه لكنَّهم يشركون سائر الأفلاك فيها بحكم الحدس **[ونمو]** لكونه فرع التغذية ولأنَّه يستلزم الحركة المستقيمة وهي عليها محال **[وتوليد]** لكونه فرع التغذية أيضاً، ولأنَّ غاية التوليد حفظ النوع بتعاقب الأشخاص، وإنَّما يحتاج إليه حيث لا يقبل التشخص[2] الدوام وأشخاص الأفلاك دائمة لا تقبل الفساد، فلا احتياج لها إلى توليد المثل **[ولا شهوة لها]** إذ

---

(1) في المخطوطة (ج) أعراضاً. (المحقق).
(2) في المخطوطة (ج) الشخص. (المحقق).

المقصود منها حفظ الشخص أو النوع عن الفساد وهي آمنة منه **[ولا مزاحم]** في المكان ونحوه **[ولا مقاوم لها]** في الوجود **[فلا غضب لها]** إذ المقصود من الغضب الاحتراز من المزاحم والمقاوم بالجملة الشهوة والغضب مختصان[1] بالجسم الذي ينفعل ويتغيَّر من حالة ملائمة إلى غير ملائمة، ثم يرجع إلى الحالة الملائمة، فيلتذ أو يتصور أمراً يقتضي إخراجه عن الحالة الملائمة فيشتاق إلى دفعه **[وليست حركتها للسافل إذ لا قدر له عندها]** والأشرف لا يتحرك للأخس وإلا لكان الأخس مؤثراً في الأشرف بجعله فاعلاً، فإنَّ العلّة الغائية علّة فاعلية لفاعلية الفاعل.

[ثم نحن إذا تطهرنا عن شواغل البدن] بمعونة الرياضات اللطيفة الملطفة للنفس المزعجة[2] إياها عن الانغماس في مهاوي[3] عالم الزور[4] والظلمة **[وتأملنا كبرياء الحق والخرة[5]]** لغة فهلوية معناه على ما نقل في شرح «الإشراق» عن زرادشت الآذربيجاني صاحب كتاب «الزند» النبي الكامل والحكيم الفاضل نور يسطع من ذات الله تعالى وبه يرأس[6] الخلق بعضهم بعضاً ويتمكن كل واحد من عمل أو صناعة بمعونته، وما يتخصص

---

(1) **في المخطوطة (ج) يختصان. (المحقق).**

(2) أزعجه فانزعج أقلعه من مكانه فانقلع من مكانه. شرح إشارات. كذا في الحاشية.

(3) المهوى: الحد وما بين الجبلين.

(4) الزور ما يعبده من دون الله.

(5) بضم الأول وفتح الثاني، معناه النُّور الذي يسطع من ذات الله تعالى.

(6) أي يسود.

بالملوك الأفاضل يُسمّى كيان[1] خرة على ما قال في «الألواح» الملك الظافر كيخسرو، والمبارك أقام التقديس والعبودية فائتة[2] منطقية[3] روح[4][5] القدس[6] ونطقت معه الغيب وعرج بنفسه إلى العالم الأعلى منتقشاً بحكمة الله[7] وواجهته أنوار الله مواجهة فادرك منها المعنى الذي يُسمّى كيان خرة. وهو الحق في النفس يخضع له الأعناق إلى ههنا كلامه. وإنَّما سموه بذلك لأنَّ خور في لغتهم النور[8] وأضافوه إلى الكيان وهو السلاطين بلغتهم بتقديم المضاف إليه على المضاف على ما هو دأب تلك اللغة ووصفه بقوله [**الباسطة**] لأنَّها توجب انبساط النفس وسعة إحاطتها علماً وتأثيراً.

[**والنور الفائض من لدنه**] أي من عند الحق إما من ذاته أو من أنواره المجرّدة على الموجودات، وذلك النور به يهتدي كل موجود إلى الكمال اللائق به [**وجدنا في أنفسنا بروقاً ذات بريق وشروقاً ذات تشريق وشاهدنا أنواراً أو قضينا أوطاراً**] أي حواجاً من الاطلاع على الخفايا والتصرف في عالم المثال والعناصر، وفي[9]

---

(1) وهو كيكاؤس وكيخسرو وكيقباد وكي لهراسب وكيرسرث من ملوك فارس.

(2) أي المغيبات.

(3) في المخطوطة (ج) مطبعة (المحقق).

(4) التلال و.

(5) في المخطوطة (ج) روح رب القدس. (المحقق).

(6) في المخطوطة (ج) رب. (المحقق).

(7) في المخطوطة (ج) الله تعالى. (المحقق).

(8) في المخطوطة (ج) الشمس فكأنَّهم شبّهوه بها في إشراقه وإنارته. (المحقق).

(9) في المخطوطة (ج) وفي بعض النسخ. (المحقق).

النسخ أطواراً وكأنَّه تصحيف **[فما ظنك بأشخاص]** هي الأجرام الفلكية **[كريمة الهيئة]** لكونها على الشكل الطبيعي الذي هو أفضل الأشكال، وفي بعض النسخ إلهية أي مقدَّسة عن الكيفيات المتضادة التي هي منشأ النقائص أو عاشقة للأنوار الإلهية، وهو المناسب لقوله بعد ذلك لعشاق الهتين **[دائمة الصور]** أي قديمة الصور **[ثابتة الأجرام]** لا ينتقل عن أمكنتها **[آمنة من الفساد]** من فساد تلك الصور القديمة **[لبعدها عن عالم التضاد[1]]** علة[2] للأحكام الثلاثة أو الأربعة.

[فهي لا شاغل لها] عن عالم النور **[فلا ينقطع عنها شروق أنوار الله تعالى المتعالية وأمداد]** بفتح الهمزة جمع مدد **[اللطائف الإلهية]** والغرض أنَّ حركاتها[3] ليست لداع شهواني ولا غضبي بل لنيل أمر لذيذ قدسي هو شروق الأنوار من مباديها عليها فهي أشبه بالحركات الصادرة عن النُّفوس المنسلخة عن علائق الطبيعة لأجل البوارق القدسية والشوارق الإنسية كما يشهد به أصحاب[4] الوجد والشهود.

[ولولا أنَّ مطلوبها غير منصرم لانصرمت[5] حركاتها] ضرورة وجوب انصرام الحركة بحصول[6] غايتها المطلوبة منها،

---

(1) في المخطوطة (ج) النُور. (المحقق).

(2) من «علة» إلى «النور» لم يذكر في المخطوطة (ج). (المحقق).

(3) في المخطوطة (ج) حركتها. (المحقق).

(4) في المخطوطة (ج) أرباب. (المحقق).

(5) في المخطوطة (ن) لانصرفت. (المحقق).

(6) في المخطوطة (ج) لحصول. (المحقق).

ولو انصرمت حركاتها ولو آناً واحداً لزم أن لا يوجد بعده حادث أصلاً، لأنَّ أول حادث يقع بعده لا بدَّ له من حوادث غير متناهية، وليس بين الانصرام وحدوثه حادث أصلاً بالفرض، وسلسلة الحوادث المنصرمة ليست علّة مستلزمة له وإلا لكانت متصلة به فافهم ذلك.

[فلكل] من الأفلاك **[معشوق من العالم الأعلى]** يغاير معشوق الآخر وذلك لاختلاف حركاتها قدراً وجهةً **[هو نور قاهر وهو سببه وممدّه بنوره]** أي هو رب نوعه المنحصر في شخصه **[وواسطة بينه وبين الأول تعالى من لدنه يشاهد جلاله وينال بركاته وأنواره فينبعث من كل إشراق حركة]** تناسب ذلك الإشراق وإن كان حقيقة تلك المناسبة مجهولة لنا، ونحن في عالم الغربة كما يؤدِّي طرب النفس فينا إلى الرقص والتصفيق[1].

[ويستعد بكل حركة لإشراق آخر] كما أنَّ الإنسان يستعد بالحركات العبادية الوضعية الشرعية للشوارق القدسية، بل المحققون من أهل التجريد قد يشاهدون في أنفسهم طرباً قدسياً مزعجاً فيتحركون بالرقص والتصفيق والدوران، ويستعدون بتلك الحركة لشروق[2] أنوار أخر إلى أن ينقضي ذلك الحال عنهم بسبب من الأسباب كما يدلُّ عليه تجارب السالكين، وذلك سر السماع وأصله الباعث للمتألهين على وضعه حتى قال بعض أعيان هذه الطائفة إنَّه قد ينفتح للسالك في مجلس من السماع ما لا

---

(1) ضرب اليد على اليد.

(2) **في المخطوطة (ج) بشروق. (المحقق).**

ينفتح له في[1] الأربعينيات، وقد نقل عن أفلاطون أنَّه كان إذا أراد أن يدعو حرَّك قوة نفسه بسماع الألحان المناسبة لما يريد تحريكه من قوة القهر أو[2] المحبة، وقال بعض الأكابر من الصوفية إنَّ نسبة السماع إلى قوة النفس نسبة الزندة[3] والمقدحة[4] إلى النار، ولذلك حرموه على المبتدئين والمنهمكين في اللذات الجسمانية فإنَّه يبيح فيهم الشهوات الكامنة[5] فيهم.

[فدام تجدّد الإشراقات بتجدّد الحركات ودوام[6] تجدد الحركات بتجدد الإشراقات] وليس فيه دور فإنَّ الحركة المنبعثة عن الإشراق غير المحركة[7] المعدة له.

أقول: التحقيق أنَّ لها إشراقاً متجدداً مستمراً وحدانياً تنبعث عنه حركة واحدة مستمرة وحدانية، بل ههنا حركتان إحداهما لنفس الأفلاك في الكيفيات الإشراقية، والأخرى لجرمها في الوضع، وينفرض في كل من الحركتين أجزاء، فإن قيس الأجزاء إلى الأجزاء[8] كان الحال كما ذكر[9]، وإن لوحظ الحركتان

---

(1) **في المخطوطة (ج) من. (المحقق).**
(2) **في المخطوطة (ج) و. (المحقق).**
(3) الزند العود الذي تقدح به النار وهو الأعلى الذي يضرب به.
(4) حديدة القدح.
(5) الكامنة الخفية.
(6) **في المخطوطة (ج) دام. (المحقق).**
(7) **في المخطوطة (ج) الحركة. (المحقق).**
(8) **في المخطوطة (ج) للأجزاء. (المحقق).**
(9) أي كان البعض منها علّة معدَّة لبعض الآخر. ليس بشيء إذ كل منها يصلح

بوحدانيتهما فالأولى سبب لوجود الثانية والثانية سبب لبقاء الأولى ولا محذور فيه، كما أنَّ العقل المستفاد شرط لحدوث العقل بالفعل وهو شرط لبقاء العقل المستفاد.

[ودام بتسلسلهما حدوث الحادثات[1] **في العالم السفلي]** فإنَّ حركتها تعدّ المادة لقبول الحوادث كما مر ويجيء **[ولولا إشراقاتها وحركاتها لم يحصل من جود الله تعالى إلا قدر متناه]** هو الأمور الثابتة من الأنوار والأجسام **[وانقطع فيضه]** إذ لم يتحصل[2] حينئذٍ الحوادث غير المتناهية من طرف المبدأ غير الواقفة من حيث المنتهى والأنوار القاهرة وإن لم تدلّ براهين إبطال التسلسل على امتناع لاتناهيها لجواز أن تكون صادرة بالاعتبارات العرضية غير مترتبة، لكن الحدس الإشراقي يعطي[3] أن لا يصدر عن[4] كل نور نور، لأنَّ التنازل في مراتب النور يجعل النور ناقصاً إلى أن ينتهي إلى نور قاهر ضعيف القهر قريب من مرتبة النُّفوس لا يكون له قوة على إيجاد نور آخر.

أقول: وفيه بحث[5] يعرفه من عرفه[6] عرض المزاج

= لكل منهما ولا يرجح الشيء منهما على شيء منهما في شيء منهما. منصور. كذا في الحاشية.

(1) في المخطوطة (ج) الحادث. (المحقق).
(2) في المخطوطة (ج) يحصل. (المحقق).
(3) في المخطوطة (ن) يعطل. (المحقق).
(4) في المخطوطة (ج) عنه. (المحقق).
(5) في المخطوطة (ج) نظر. (المحقق).
(6) في المخطوطة (ج) عرف. (المحقق).

واشتماله على مراتب غير متناهية بين[1] طرفي الإفراط والتفريط، وربما يجاب بأنَّ مراتب الأنوار مجتمعة في الوجود فلا يمكن لا تناهيها لترتبها في الشدة والضعف، فمجرى التطبيق فيها بخلاف مراتب عرض المزاج فإنَّ المجتمع منها في الوجود أمور متناهية.

وأقول: وعلى هذا يلزم تناهي النُّفوس المجرّدة بعين ما ذكر بناءً على انحصار التمايز بين الأنوار في الشدة والضعف، فيجب أن يلتزم أنَّ اختلاف الأنوار مطلقاً لا ينحصر فيهما وحينئذٍ فيجوز أن يصدر منه تعالى[2] باعتبار النسب العرضية له إلى معلولاته أنوار غير متناهية تكون متمايزة بأمور أخر غير الشدة والضعف، فلا تكون مترتبة أصلاً فلا يتمّ هذا الدليل على أنَّ هذا المجيب صرَّح بأنَّ التمايز بين الأنوار ليس إلا بالشدة والضعف.

والأقرب أن يقال إنَّ اختلاف الأنوار المجرّدة عن المادة وعلائقها بالكلية منحصر فيهما، وأما اختلاف الأنوار المقارنة للمادة سواء كانت حالّة فيها أو متعلقة بها كالنفوس فلا ينحصر فيهما كيف والبداهة تحكم باختلاف بعض مراتب النور المحسوس بالشخص مع اتفاقها في الشدة والضعف كالأجسام المتساوية في قبول النور المتحدة النسبة إلى النير، فإنَّ الأنوار العارضة لها حينئذٍ مختلفة بالشخص لاختلاف محالها مع عدم اختلافها في الشدة والضعف، ويمكن أن يُراد أنَّه لم يحصل حينئذٍ من صور الأجسام إلا قدر متناه [**إذ لا تغير في ذات الأول تعالى ليوجب**

---

(1) **في المخطوطة (ج) من. (المحقق).**

(2) **في المخطوطة (ج) لم يذكر. (المحقق).**

التغير] وتغير المعلول مع ثبات العلّة على حالها محال **[فاستمر بجود الحق]** سيجيء تفسير الجود **[حدوث الحادثات بوجد دائم لعشاق آلهين]** أي متجردين[1] عن العلائق الهيولانية حسب ما يمكن لها[2] كما يقال للمستكملين[3] المتجرّدين إلهيون أو عشاق للأنوار الإلهية التي هي العقول التي يتشبه بها **[فلك الأفلاك يلزم حركاتها نفع السافلين]** بالمقصد الثاني وبالعرض لا بالقصد الأول وبالذات، فإنَّ العالي لا يفعل للسافل إذ لا قدر له عنده كما مرّ، ويشبه[4] ذلك بأنّه اجتماع بين الذكر والأنثى المنبعث عن المحبة الشهوانية واستتباعه لحصول النسل مع كونه غير مقصود لهما.

[وليس أنَّ حركات الأفلاك توجد الأشياء] فإنَّها تنعدم مع وجود معلولاتها ثم كيف يوجد الأمر غير القار أمراً قارّاً[5] كالنفوس البشرية والصور العنصرية **[ولكنَّها تحصل الاستعدادات]** لا بمعنى أنَّها الموجد لتلك الاستعدادات، فإنَّها أيضاً من جملة الأشياء بل بمعنى أنَّها شرط لحصولها.

[ويعطى الحق الأول لكل شيء ما يليق باستعداده] إذ لا بخل فيه تعالى عن ذلك بل هو الجواد المطلق لا يتوقف فيضه، إلا على استعداد القابل.

---

(1) في المخطوطة (ج) مجردين. (المحقق).
(2) في المخطوطة (ج) لم يذكر. (المحقق).
(3) في المخطوطة (ج) المتألهين. (المحقق).
(4) في المخطوطة (ج) ويمكن أن يشبه. (المحقق).
(5) في المخطوطة (ج) لم يذكره. (المحقق).

فإن قلت: الاستعدادات أيضاً من جوده وفيضه[1] كما أشرت إليه ولا بخل فيه تعالى، فما السبب في اختلافها؟

قلت: اختلاف الاستعدادات عنصر لاختلاف الاستعدادات السابقة عليها وهكذا إلى غير النهاية، والتسلسل فيها تسلسل في الحوادث ولا محذور فيه لعدم اجتماع آحادها كما قرَّروه في موضعه.

وأقول: التحقيق أنَّ للمادة العنصرية حركة في الكيفية الاستعدادية كما أنَّ للأفلاك حركة وضعية في أجرامها وحركة كيفية إشراقية في نفوسها والحركة الاستعدادية العنصرية مستندة إلى الحركة الوضعية الفلكية، وهي مستندة إلى الحركة النفسانية المذكورة على النحو الذي سبق تقريره، وكل من تلك الحركات الثلاث حركة وحدانية مستمرة[2] كما أشرنا إليه من قبل، فإذا اعتبر وحدانيتها كان ترتبها على ما ذكر ثم إذا فرض فيها الأجزاء كان كل جزء لاحق مستند إلى سابقه.

إذا تمهد ذلك فنقول: إذا كان السؤال عن سبب الاستعدادات الجزئية فالجواب ما ذكر أولاً، وإن كان عن سبب الحركة الوحدانية الاستعدادية بالنسبة إلى المادة فالجواب أنَّ ماهية تلك المادة مخصّصة لتلك الحركة، ولذلك قال بعض المحققين من أئمة الكشف والعيان: إنَّ الاستعدادات الجزئية مجعولة مستندة إلى الاستعدادات الكلية غير المجعولة فتحدس من ذلك بضرب من

---

(1) في المخطوطة (ج) لم يذكر. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ج) لم يذكر. (المحقق).

الإجمال سر الاختلاف الواقع بين الأفراد في النقص والكمال، وسيجيء لهذا مزيد تفصيل في أثناء المقال في ثاني الحال.

[وإذا لم يتغير الفاعل فيتجدد الشيء المعلول له بتجدد استعداد قابله والشيء الواحد يجوز أن يتجدد أثره ويختلف لتجدد أحوال القابل واختلافها لا لاختلاف حاله] فإنَّه تحصل بانضمام أحوال القابل إلى الفاعل علل مختلفة تقتضي معلولات مختلفة، ثم أشار إلى تقريبه إلى الأفهام وإزاحة ما عسى يعتري الطالبين في هذا المطلب من الأوهام بضرب مثال يطاوع فيه الوهم العقل كما هو دأبه حسبما كرَّر وقرر إذ الكلام مع المسترشدين الذين غرضهم تحلية النفوس بصور الكمال لا تتبع موارد الجدال ومصارع[1] القيل والقال فقال:

[وليعتبر الإنسان بفرض شخص لا يتحرك ولا يتغير ويحرك إلى مقابله ضرباً للمثل مرايا مختلفة بالصغر والكبر والصفاء والكدورة فيحدث فيها منه] من ذلك الشخص **[صور مختلفة بالصغر والكبر كمال ظهور اللون ونقصانه لا لتغير صاحب الصورة[2] واختلافه بل للقوابل]** المختلفة، فالشخص بمنزلة العلّة والمرايا بمنزلة المواد، واختلافها في الأوصاف بمثابة اختلاف الاستعدادات، واختلاف الصور اختلاف الصور والأعراض **[فربط الحق جل كبريائه الثبات بالثبات]** أي الأمور الثابتة بالأمور الثابتة **[والحدوث بالحدوث]** والحوادث بالحوادث، فإنَّ العناية الإلهية

---

(1) المطارح.

(2) **في المخطوطة (ج) الصور. (المحقق).**

لما اقتضت حدوث الحوادث انتهت سلسلة الإيجاد إلى أمر ثابت بالذات مستلزم لاختلاف إضافات ونسب متعاقبة وذلك هو الحركة الدورية الدائمة، فمن حيث دوامها استندت إلى العلّة القديمة، ومن حيث حدوثها استندت إليها الحادثات.

وتفصيله أنَّ الموجود من الحركة أمر وحداني مستمر هو التوسط بين المبدأ المتدقق أو المفروض وبين المنتهي بأحد الوجهين، وهو شخص واحد يلزمه اختلاف النسب بالقياس إلى الحدود[1] المفروضة في[2] المسافة حتى إذا اعتبر بالقياس إلى حدٍّ ما من تلك الحدود صار التوسط المذكور الذي هو الكون في الوسط باعتبار هذا العارض كوناً في ذلك الحد من الوسط، فهي أمر دائم باعتبار ذاته حادث باعتبار تلك النسب العارضة له بحسب الفرض، فمن حيث الذات الثابتة استندت إلى العقل الثابت، ومن حيث النسب المتعاقبة عليها استندت إليها الحوادث.

هذا خلاصة كلامهم، ولا يخفى عليك أنَّه يبقى الكلام في إسناد[3] تلك النسب المعاقبة[4] إلى الذات القديمة، ولا يجدي نفعاً ما يقال إنَّها أمور فرضية لا تستدعي علّة خارجية، فإنَّه لا شك في أنَّها ليست فرضية محضة كزوجة الثلاثة، وكيف يصير مثل ذلك مرجحاً للموجود[5] الخارجي بل لها نحو من الوجود سواء

(1) في المخطوطة (ج) حدود المفروضة. (المحقق).
(2) في المخطوطة (ج) من. (المحقق).
(3) في المخطوطة (ج) استناد. (المحقق).
(4) في المخطوطة (ج) المتعاقبة. (المحقق).
(5) في المخطوطة (ج) للوجود. (المحقق).

كان بالفعل في نفس الأمر أو في مرتبة من مراتب القوة أو ما شئت فسمِّه، فإنا نعلم بديهة أنَّ للمتحرك في آن الوصول إلى حدّ مفروض من المسافة حالة ما لم تكن له قبل هذا الآن ولا تكون له بعده، ومثل هذا لا بدَّ له من مرجح موجود بالفعل أو في مرتبة من مراتب القوة على نحو[1] ما مرّ، بل الوجه في تحقيق المقام أن يقال إنَّ المرجح لكل واحد من النسب هو النسب السابقة عليه، وهكذا فإن اعتبر الحركة الوحدانية المستمرة بوحدتها فهي ثابتة مستندة إلى العلل الثابتة، وإن اعتبر النسب المتعاقبة وقد فرض لها أجزاء بحسب تلك النسب كان كل واحد منها مستنداً إلى السابق عليه.

قيل[2]: كما أنَّ هذه الحركة متصلة مستمرة لا جزء لها في نفس الأمر بل بحسب الفرض، كذلك سلسلة الحوادث متصلة وحدانية، فإنَّ العقل السليم يحكم بأنَّ استمرار المعلول واتصاله تابع لاستمرار العلّة واتصاله، ويظهر من هذا أنَّ معنى عدم الحادث ليس هو العدم الحقيقي بمعنى ارتفاع الماهية في الخارج بل الإضافي وهو عدم الشيء من شيء آخر، كما تنتقل الصفة عن الموصوف فيُقال: إنَّها عدمت عنه، أو كما يبعد الشيء المبصر عن الشخص المبصر فيُقال لذلك الشيء: إنَّه عدم عند الحس، وهذا على الحقيقة تغيّر وانتقال وأن يقال له عدم على طريق المجاز، وتصورات هذه المعاني دقيقة. انتهى كلام القائل.

---

(1) في المخطوطة (ج) كون. (المحقق).
(2) قائله ابن كمونة. كذا في الحاشية.

وأقول: قد أسلفنا في بحث استناد الاستعدادات العنصرية إلى الحركات الفلكية نظير ذلك، وقد رأيت مثل ذلك في الفصول الأفلاطونية، وأنت خبير بأنَّ ما ذكره من اتصال الحوادث وأنَّ ليس لها جزء بالفعل لا يتأتى في النفوس الإنسانية على تقدير حدوثها، فإنَّه لا يعقل كونها أجزاء فرضية لأمر وحداني لكن هذا القائل يقول بقدم النفس كما صرَّح به في كتبه وينقل عن أفلاطون أيضاً.

[وهو] تعالى [المبدأ والغاية في ذلك الربط] يعني أنَّه تعالى كما هو علّة فاعلية لنظام العالم وترتيب الوجود فهو غاية له أيضاً، والغاية[1] بحسب المشهور ما يترتب عليه الفعل ترتباً ذاتياً، فإن كان حاملاً للفاعل على الإقدام بالفعل يُسمّى غرضاً بالقياس إلى الفاعل وعلّة فاعلية بالقياس إلى الفعل، فالغاية أعمّ، وقد يخص الغاية بما لا يكون حاملاً فتبائن[2] بهذا المعنى للغرض.

وأفعال الله تعالى غير معلَّلة بالأغراض لما سبق من أنَّ العلّة الغائية هي العلّة الفاعلية لفاعلية الفاعل، فهي التي تجعل الفاعل فاعلاً، فلو كان كذلك لكان الواجب ناقصاً بذاته مستكملاً بغيره وهو العلّة الغائية. نعم لها غايات هي حكم ومصالح لا تحصى معلومة له تعالى لكنَّها ليست مؤثرة في ذاته بجعله فاعلاً، وتلك الغايات ترجع إلى استيفاء الموجودات كمالاتها الأولية واستكمالها بعدها بالكمالات الثانية ليتشبه بمبدئها الأعلى بحسب

---

(1) في المخطوطة (ج) المراد بالغاية. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ج) فيبائن. (المحقق).

ما يتصور في حقها ويليق بها، وإنَّما ينتظر ذلك بعشق يقتضي حفظ الكمال الموجود والشوق إلى الكمال المفقود إما إرادي أو طبيعي، فالعشق حاصل لكل موجود حال وجود كماله له وحال عدمه معاً، والشوق يختص بعدمه[1] ولذلك ترى الشيخ الرئيس وغيره من أكابر الحكماء أثبتوا سريان العشق في جميع الموجودات فالأشياء بأسرها طالبة للتشبه بالمبدأ بقدر الإمكان فهي عاشقة له[2]، فإنَّ العشق هو الميل إلى الاتحاد مع شيء ما بوجه من الوجوه، فهو تعالى بكماله الذاتي غاية الغايات فإنَّه الذي يتوخاه الكل ويطلبه أي يطلب التشبه به والتقرب إليه، وقيل إنَّ العشق يستلزم الشعور على اختلاف المراتب فهذا يدلُّ على أنَّ لجميع الموجودات شعور ما مختلف المراتب حسب اختلاف مراتب العشق. فاعرف وتحدس هذا.

والغاية ههنا استعمل على المعنى المشهور المذكور سابقاً تحتاج إلى تكلف بأن يُراد أنَّه تعالى باعتبار التشبه به غاية كما أشرنا إليه، ولك أن تجعل الغاية ههنا بمعنى العلّة الغائية، ومعنى كون العلّة الغائية أنَّ ذاته تعالى كافٍ في وجوده ما يوجد عنه فهو بذاته علّة فاعلية من حيث التأثير، علّة غائية من حيث كونه المقتضي لفاعليته على نحو ما سبق في كون صفاته تعالى عين ذاته تعالى، فتأمل في الوجهين واختر لنفسك ما يحلو **[ليدوم الخير]** الأمر الحاصل للشيء باعتبار كونه مؤثراً عنده أي أليق به وأصلح

---

(1) في المخطوطة (ن) بحال عدم. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ج) لها. (المحقق).

له يُسمّى[1] خيراً، وباعتبار أنَّ حصوله يقتضي براءة ما له من القوة كمالاً.

والذي يفهم من «الإشارات» وشرحه أنَّ الكمال هو الحاصل بالفعل مطلقاً، والخير المضاف إلى الشيء هو الكمال الذي يقصده ذلك الشيء باستعداده الأول، واحترز بالأول عن اقتناء[2] الرذائل الذي يقصده الإنسان باستعداده الثاني الطارىء على الاستعداد الأول الذي له بحسب فطرته، فإنَّه لا يكون خيِّراً بالنسبة إلى ذات الإنسان بل إلى ذاته مع ذلك الطارىء لا بدونه، فعلى هذا يكون الكمال أعمّ مطلقاً، وقولهم أولاً: إنَّ الشيء الحاصل للشيء باعتبار كونه مؤثراً يُسمّى خيراً وباعتبار براءته عن القوة كمالاً لا ينافي كون الكمال أعمّ ولا يقتضي تساويهما كما لا يخفى، ثم المراد[3] بالخير ههنا الوجود وتوابعه من الكمالات. **[وليثبت الفيض]** هو فعل فاعل يفعل دائماً لا لعوض ولا لغرض **[ولئلا تتناهى]** رحمته عند الأمور[4] الثابتة ولا يتجاوزها إلى الأمور المتعاقبة، أو عند حدث من الحوادث **[فإنَّ وجوده[5] ليس بأبتر ولا ناقص ولا منقطع الطرفين]**.

يمكن أن يجعل قوله: ليدوم الخير إشارة إلى الأمور الدائمة

---

(1) **في المخطوطة (ج) سمي. (المحقق).**

(2) اقتناء الاكتساب.

(3) **في المخطوطة (ج) أنَّ المراد. (المحقق).**

(4) عطف على المنفي، أعني يتناهى لا على النفي، أعني لا يتناهى ـ منه ـ كذا في الحاشية.

(5) **في المخطوطة (ج) جوده. (المحقق).**

وهو نتيجة ربط الثبات بالثبات، وقوله: ليثبت الفيض إشارة إلى الحوادث فإنَّ دوام الفعل إنَّما يظهر في إيجادها وقوله: لئلَّا تتناهى رحمته إشارة إلى نفي البداية والنهاية عنها وحينئذٍ لقوله[1]: فإنَّ وجوده[2] ليس أبتر، أي غير مقصور على الحوادث، وقوله ولا ناقص أي غير مقصور على الأمور الثابتة، وقوله: ولا منقطع الطرفين أي ليس للحوادث ابتداء ولا انتهاء.

هذا والظاهر أنَّه لم يقصد ذلك فإنَّه ومن في طبقة من أعاظم الحكماء لا يتحاشون عن التكرير لمزيد التقرير فإنَّ غرضهم مقصور على إيصال الخير والكمال، فكل ما يسهل طريقاً إلى نيله ويعين الطالب فيه فهو مستحسن عندهم، وقد صرح بمثل ما ذكرنا بعض الفضلاء في حاشية شرح الإشارات، ومن تتبع موارد القوم ومصادرهم شاهد ما ذكرنا واستهجن[3] التكلفات التي يتعلمها[4] المتأخرون من شارحي كلامهم في تقرير معناه على ما عرفوه وعلى النحو الذي ألفوه[5] حيث عدموا الذوق الملائم لأذواقهم وحرموا الشوارق المقتبسة من فيض[6] إشراقهم.

ثم أخذ يعرف الجود بعد ما كرَّر ذكره فقال: **[والجود إفادة ما ينبغي]** أي يليق وترك ذكر لمن ينبغي لإغناء الأول

---

(1) في المخطوطة (ج) فقوله. (المحقق).
(2) في المخطوطة (ج) فإنَّ جوده. (المحقق).
(3) في المخطوطة (ج) لا واستسمح. (المحقق).
(4) في المخطوطة (ج) يتحملها. (المحقق).
(5) من الألفة.
(6) في المخطوطة (ج) عن فيوض. (المحقق).

عنه، فإنَّ[1] الانتفاء لكونه من الأمور النسبية إنَّما يكون بالنسبة[2] إلى من ينبغي له ذلك لا لعوض كائناً ما كان ولو كسب محمدة أو دفع نقيضه[3] وترك ذكر الفرض لإغنائه عنه إذ ليس العوض كله عيناً[4] بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة على ما قاله الشيخ الرئيس في «الإشارات».

[فمن فعل لعوض ينله فهو فقير] لكونه يستحصل بذلك الفعل العوض الذي وجوده له أولى من عدمه، فقد احتاج إلى العوض في كماله **[والغني هو الذي لا يحتاج في ذاته وكماله]** أي صفاته الحقيقية دون النسبية[5] والإضافات المحضة التي يتعلق بها وبخيرها فإنَّه لا اختصاص لها بالذات فلا ينسب إليها بأنَّه كمال لها، وكفاك في ذلك اعتبار تبدل[6] النسبة التي بين زيد وبين ما هو خارج عنه، بكونه يميناً وشمالاً بحسب[7] انتقال الخارج مع

---

(1) فمن أفاد لمن لا ينبغي لم يكن هذه الإفادة ما ينبغي. كذا في الحاشية.

(2) فمن ذكرها أراد تفصيل المنتسبين. كذا في الحاشية.

(3) كذا في النسخ الذي رأيته، ولو اقتصر على الفرض لكان أظهر شمولاً لجميع ما يترتب على الإعطاء، فإنَّ العوض وإن تناول المعاني لكن شموله لحصول الملكة الفاضلة في نفس المعطي وأمثاله غير قاهر إذ المتبادر من العوض ما يصل من الغير في مقابلة الفعل فيحتاج إلى أن يقال: إنَّ مثل هذه الملكة تحصل من الخير وهو المبدأ الفياض في مقابلة هذا الفعل. كذا في الحاشية.

(4) ومعلوم أنَّ الفرض يشمل العوض بل العوض أيضاً الفرض في هذا المقام فيمكن الاكتفاء بأحدهما. رسالة جديدة في إثبات الواجب. كذا في الحاشية.

(5) **في المخطوطة (ج) النسب. (المحقق).**

(6) **في المخطوطة (ج) تبديل. (المحقق).**

(7) **في المخطوطة (ن) بسبب. (المحقق).**

بقاء زيد على حاله[1] إلى غيره هذا تعريف للغني مطلقاً، فمن لا يحتاج إلى شيء معين في ذاته وكماله فهو غني بالنسبة إليه وإن كان مفتقراً إلى غيره.

[والغني المطلق] أي الغني عن جميع ما سواه الذي لا تشوبه دقيقة[2] فقر أصلاً.

[هو الذي وجوده من ذاته] فإنَّه حينئذٍ لكون كمالاته أيضاً من ذاته بل عين ذاته كما مرّ تفصيله **[وهو نور الأنوار الظاهر]** بذاته المظهر لغيره الذي كل ما سواه فهو لمعة[3] من نوره أو لمعة من لمعة نوره وهلم جرا **[ولا غرض له في صنعه]** أي ليس يحمله على الفعل أمر من الأمور **[بل ذاته ذات فيّاضة للرحمة]** بذاتها بشعور وإرادة هما عين الذات متعلقين بما يصدر عنها وبما يترتب عليه من الفوائد والحكم لا كفعل[4] الطبيعة حيث لا شعور لها بما يصدر عنها. **[وهو الملك المطلق]** أي بالنسبة إلى جميع ما سواه **[لأنَّ الملك المطلق هو الذي له ذات كل شيء وليس ذاته لشيء]**[5] ونور الأنوار كذلك لأنَّ[6] كل شيء فهو إما منه أو ممَّا

---

(1) أي على حالة الذي هو عليها بالنظر إلى ذاته. كذا في الحاشية.
(2) **في المخطوطة (ن) رقيقة. (المحقق).**
(3) لمع التيه بمعنى أضاء.
(4) **في المخطوطة (ج) لا يفعل. (المحقق).**
(5) لا يخفى أنَّه لو اقتصر على قوله له ذات كل شيء لكفاه فإنَّ من ضرورة ذلك أن لا يكون ذاته لشيء وإلا لما كان ذات جميع الأشياء له مطلقاً وهو واضح. شرح الإشراق. كذا في الحاشية.
(6) **في المخطوطة (ج) فإنَّ. (المحقق).**

منه، وغاية الفعل في حقه هو كونه فاعلاً لها، فصحَّ تعليل الأشياء[1] له بكون الأشياء منه، كذا في شرح الإشارات.

ويمكن أن يقال: لما كان ذات جميع الأشياء منه وهو العلة الموجدة لها ولما يتوقف[2] عليه كانت مملوكة له[3] بلا واسطة، أو بواسطة إذ لا مدخل فيه لغيره وغير ما لا مدخل فيه لغيره العبد وما له لمولاه، على أنَّك علمت من قاعدة الإشراق أنَّ النور الأشد لا يمكن النور الأنقص من التأثير، وأما المقدمة الثانية فظاهرة [**والوجود لا يتصور أن يكون أتم ممَّا**[4] **هو عليه فإنَّ ذات الحق لا يقتضي الأخس**[5] **ويترك الأشرف الممكن**[6]] لأنَّه يفضي إلى الجهل أو العجز أو البخل فيه تعالى عن ذلك بل [**يلزم ذاته الأشرف فالأشرف**].

---

(1) في المخطوطة (ج) تعليل كون الأشياء. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ج) لما كان يتوقف. (المحقق).

(3) في المخطوطة (ج) لم يذكر. (المحقق).

(4) في المخطوطة (ج) ما. (المحقق).

(5) أي بجميع ممَّا اشتمل عليه من الأحوال والأحكام، ومن جملتها أنَّ المعلول لا بدَّ وأن يلزمه شرّ إذ لو تصوّر الوجود وأمكن أن يكون أحسن ممَّا هو عليه لوجد من الموجب لذاته لعدم البخل ولمن يقول بالمختار أن يقول: لا يمكن أن يوجد العالم أحسن ممَّا هو عليه لأنَّه لو أمكن ذلك ولم يعلم أنَّه يمكن إيجاد ما هو أحسن منه فينافي علمه المحيط بالكليات والجزئيات، وأنَّ علمه ولم يفعل مع القدرة عنه فهو تناقض جوده الشامل لجميع الموجودات، وهذا ممَّا ذكره الغزالي في بعض كتبه ونقل عنه الشيخ الكامل محيي الدين العربي في الفتوحات واستحسنه وهو حسن. شرح إشراق. كذا في الحاشية.

(6) أي ولا يترك الأشرف فهو عطف على المنفي لا على النفي. كذا في الحاشية.

هذا إشارة إلى قاعدة الإمكان الأشرف التي أشرنا إليها سابقاً وتقريرها[1] على ما ذكره الشيخ في سائر كتبه أنَّ الممكن الأخس إذا وجد فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله، وإلا فأمَّا أن يكون وجود الأخس بواسطة[2] فيلزم خلاف المقدر لأنَّ تلك الواسطة لا يمكن أن تكون غير الأشرف لأنَّ العلّة أشرف من المعلول، أو بغير واسطة وحينئذٍ فإن جاز صدور الأشرف عن الواجب لزم جواز صدور الكثير عن الواحد ضرورة أنَّ الأشرف لا يمكن صدوره بواسطة ذلك الأخس، فإما بلا واسطة أو بواسطة غير الأخس، وإن[3] لم يجز صدور الأشرف عن الواجب[4] فإن جاز عن معلوله لزم جواز كون العلّة أخس من المعلول ضرورة انحصار الواسطة في الأخس، بناءً على أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وإن لم يجز صدور الأشرف لا عن الواجب ولا عن معلوله مع إمكانه بالفرض والممكن لا يلزم من فرض وجوده محال بل إن لزم فإنَّما يلزم من شيء آخر غير ذاته وإلا لم يكن ممكناً وهو خلاف المقدر، فإذا فرض موجوداً وليس صادراً عن واجب الوجود ولا عن معلولاته لأنَّ الكلام على

---

(1) لعمري إنَّ حمل الكلام على ظاهره وهو إن لازم ذاته أشرف من لازم لازمه، كما أنَّ عكس النور أشرف من عكس عكسه أعذب عند الذوق السليم والطبع المستقيم، منصور. كذا في الحاشية.

(2) **في المخطوطة (ج) بواسطتين. (المحقق).**

(3) هذا الاحتمال قدره لعلّه في احتمال جواز صدور الأشرف عن الواجب حيث عمَّم صدور عنه تعالى عن كونه بواسطة، أو بلا واسطة فلا وجه ظاهر في الإعادة ههنا. كذا في الحاشية.

(4) **في المخطوطة (ج) الواجب تعالى. (المحقق).**

تقدير عدم جواز صدوره منهما، فبالضرورة[1] وجوده يستدعي جهة مقتضية في ذات الواجب أشرف[2] ممَّا هو عليه وهو محال، هذا تقريره على ما في شرح الإشراق بزيادة توضيح وتنقيح.

وأقول إنَّما يتمّ إبطال الشق الأخير لو كان إمكان المعلول مستلزماً لإمكان[3] العلّة وهو منقوض بأنَّ انتفاء المعلول الأول ممكن مع أنَّ علّته وهو انتفاء الواجب مستحيل، والتحقيق أنَّ إمكان المعلول يستلزم إمكان العلّة نظراً إلى المعلول بمعنى أنَّه إذا نظر إلى المعلول لم يوجد فيه ما يوجب استحالته، وانتفاء ذلك ممنوع في صورة النزاع كما في صورة السند.

ويمكن أن يقرّر هكذا ما ليس موجوداً قبل الموجود الممكن ليس ممكناً أشرف منه وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: ما هو ممكن أشرف فهو موجود قبله.

بيان الأول أنَّه لو كان ممكناً أشرف فعلى تقدير وجوده، إما أن يوجد من الواجب بلا واسطة وقد فرض وجود الأخس منه بلا واسطة، فيلزم صدور الكثير عن الواحد، أو بواسطة وينحصر في الأخس فيلزم كون العلّة أخس من المعلول، واللازمان محالان

---

(1) قال: لقوله فإذا فرض موجوداً، وهذا التالي مع مقدمه قال لقوله: وإن لم يجز صدور الأشرف. كذا في الحاشية.

(2) الظاهر أنَّه مفعول للاقتضاء فافهم. كذا في الحاشية.

(3) أقول قد يعتبر الإمكان بالنظر إلى نفس الأمر، وقد يعتبر بالنظر إلى ذات الممكن، والمراد بالممكن الأخس والأشرف، إنَّما هو الأول دون الثاني وحينئذٍ يظهر سقوط ما أورده الشارح منصور. كذا في الحاشية.

وما يلزم منه على تقدير وجوده محال فهو محال، فإمكانه يستلزم كونه محالاً، وفيه أيضاً مثل النظر السابق، والحق أنّه إن أريد بامتناع الأشرف ما يشمل الامتناع بالغير فهو كذلك، وإن أريد الامتناع بالذات فلا يتمّ ما ذكر.

لا يقال فلا حاجة إلى هذه المقدمات بعدما ثبت أنَّ المعلول في وجوده وعدمه يستند إلى علّة يجب عنه لأنَّا نقول الغرض منه الاستحالة مع قطع النظر عن إرادة الفاعل واختياره، فإنَّ ما ثبت هو وجوب المعلول وجوداً وعدماً بالنظر إلى العلّة ولا يمنع ذلك أن يكون إرادة الفاعل واختياره جزءاً من تلك العلة، وبهذا[1] القدر لا يحصل هذا الغرض الذي يبتني عليه نفي النقائص الثلاث عن المبدأ الأول تعالى عن ذلك، هذا والتمسك باستلزام أحد تلك النقائص في المبدأ كافٍ في هذا المطلب كما أشرنا إليه، وقد نقل ذلك بعض[2] الأكابر من أئمة الكشف والتحقيق عن الإمام حجة الإسلام أبي حامد الغزالي واستحسنه جداً. **[كما أنَّ عكس النور أشرف من عكس عكسه]** وهكذا إلى أن ينتهي إلى ما هو أخس الكل وهو البرزخ بينه وبين الظلمة أعني المتصلة[3] بالظلمة من مراتب النور، ونظيره في المبحث المضروب له المثل مرتبة الأجسام **[وأتم ممَّا عليه[4] الوجود**

---

(1) **في المخطوطة (ج) وهذا. (المحقق).**

(2) وهو الشيخ الإمام محيي الدين العربي نقله في الفتوحات المكية. كذا في الحاشية.

(3) **في المخطوطة (ج) المتصل. (المحقق).**

(4) **في المخطوطة (ج) ممَّا هو عليه. (المحقق).**

محال] لما مرّ، هذا تكرير لما سبق[1] وكأنَّه أعاده ليجعله[2] توطئة حديث الخير والشر.

وأورد عليه أنَّه لو كان كذلك لما كان بعض الأشخاص ممنوعاً عمَّا هو أشرف، ونحن نرى أكثر الخلق ممنوعين عن كمالاتهم التي حصولها لهم أولى.

وأجاب[3] في شرح الإشراق عن[4] المطارحات بأنَّ هذه القاعدة إنَّما تطرد في الممكنات الثابتة المستمرة الوجود بدوام عللها الثابتة غير المتأثرة بالحركات الفلكية بخلاف الواقعة تحتها كالمواليد الثلاثة وغيرها إذ قد يمتنع عليها بالأسباب الخارجية ما هو ممكن لها بحسب الذات وأشرف وأكمل، ولهذا جاز أن يعطي الشيء الواحد مرة شريفاً والأخرى خسيساً لا لذاته بل لاستعداده بأسباب من الحوادث ما لا يتناهى.

وأما الأمور التي هي فوق الحركات من العقول والنفوس والأجرام الفلكية ولوازم الكليات الطبيعية فلا يمنعها عن الأشرف

---

(1) من قوله لا يتصور. كذا في الحاشية.

(2) **في المخطوطة (ج) فجعله. (المحقق).**

(3) ثم إنَّ الدليل المذكور بعد تمامه إنَّما يدلُّ على أنَّه لا يجوز أن يصدر عن الواجب أخسّ قبل أن يصدر الأشرف منه، وأما أنَّه لا يجوز أن يوجد الأخس قبل وجود الأشرف مطلقاً سواء كان الصدور عن الواجب أو معلولاته فلا يجوز أن يتكثر الجهات في مرتبة لمعلوله فيصدر عنه الأخس من جهة، وبعده يصدر الأشرف عنه من جهة أخرى، فلا يلزم صدور الكثير عن الواحد ولا كون الأخس علّة الأشرف. كذا في الحاشية.

(4) **في المخطوطة (ج) نقلاً عن. (المحقق).**

والأكمل أمر من الأمور الخارجة، لأنّها إما عللها أو معلولاتها أو لا هذا ولا ذاك، والأخيران باطلان لأنَّ ما لا مدخل له في علية[1] الشيء لا يكون سبباً لعدمه، فاختلاف شرفها وخستها لا يكون لاختلاف استعدادات حادثة لها بالحركات لتقدمها عليها، فيكون تعليلها بعلل ثابتة هي اختلاف الفواعل واختلاف جهاتها، فينفعل بالأشرف الأشرف وبالأخس الأخس.

وأقول تلخيص الجواب: إنَّ الأمور العالية على الحركات لا يمنعها عن كمالاتها الممكنة لها أمر غريب بخلاف الأمور الواقعة تحتها لمقارنتها للحركات، فإنَّ علل تلك الكمالات في الثوابت ليست غريبة عن ذاتها الموجودة، فإنَّها إما ذات الفاعل أو أمر لازم له فعلّة كمالاتها هي[2] بعينها هي علّة الذات أو ما يلزمها بخلاف الحوادث، فإنَّ علل وقوعها على وجه خاص وعلل كمالاتها قد تكون غير علل وجودها وغير[3] ما يلزمها، فإذا قيس ما هو أشرف من أحوالها إليها لم يوجد في ذواتها ولا علل[4] في وجودها ولا في لوازمها ما يقتضي امتناعه، فظهر الفرق بينهما في حكم وقوعهما على الوجه الأشرف، وأما في حكم امتناع تقدم ما هو أشرف من آحاد السلسلة المرتبطة بينها[5] طولاً وعرضاً فلا[6] فرق أصلاً فليتدبر.

---

(1) في المخطوطة (ج) علّة لا يكون. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ج) نفسها هي بعينها. (المحقق).

(3) في المخطوطة (ج) غيرها يلزمها. (المحقق).

(4) في المخطوطة (ج) ولا في علل وجودها. (المحقق).

(5) في المخطوطة (ج) منهما. (المحقق).

(6) فعلى هذا الجواب يجوز أن يوجد الأخس ولم يوجد الأشرف لإخلاله في نظام الكل. فهذا يعتبر في المدعي في الحقيقة اللهم إلا أن يقال ذلك الأخس =

ثم إنَّ ههنا جواباً آخر وهو أنَّ العناية الإلهية متعلقة بتدبير الكل من حيث هو كل أولاً وبالذات وبتدبير الجزء ثانياً وبالعرض، ولا يمكن أن يكون نظام الكل أحسن من النظام الواقع، وإن أمكن لكل فرد فرد ما هو أكمل له بالنظر إلى خصوصيته لكنَّه يكون مخلّاً بحسن نظام الكل وإن خفي علينا وجهه، ويمثل[1] ذلك بأنَّ المعمار إذا طرح نقش عمارة فربما كان الأحسن لتلك العمارة من حيث الكل أن يكون بعض أطرافه بعينه مبرزاً والبعض الآخر مجلساً والبعض الآخر مخدعاً[2]، بحيث لو غير هذا الوضع لاختل حسن[3] مجموع العمارة، وإن كان الأحسن نظراً إلى خصوصية كل من الأجزاء أن يكون مجلساً مثلاً، ونبّهوا على هذا المطلب بأنَّ الكل من حيث إنَّه متصف بالنظام الأحسن أنسب بالمبدأ التام من جميع الوجوه، فيستحق[4] تلك المناسبة فيض الوجود منه فلا بدَّ أن يوجد على هذا الوجه دون غيره من الوجوه، فإنَّه من حيث تلك الوجوه أبعد عن المناسبة مع المبدأ، ولعلَّ تفاصيل كيفية ذلك الحسن[5] واختلاله

= وإن كان أخس بالنسبة إلى الأشرف نظراً إلى ذاتهما، لكنَّه يكون أشرف نظراً إلى اشتماله على نظام الكل وكونه موقوفاً عليه بالنسبة إليه فيكون كالشيء المتضمن للخير الكثير، والأشرف كالخير المتضمن للشر الكثير، تأمل. كذا في الحاشية.

(1) في المخطوطة (ج) بمثل. (المحقق).
(2) في المخطوطة (ن) مطبخاً. (المحقق).
(3) في المخطوطة (ج) لم يذكر. (المحقق).
(4) في المخطوطة (ج) فيتحقق بتلك. (المحقق).
(5) أي حسن الكل من حيث ذلك. كذا في الحاشية.

بتغير حال فرد فرد عمّا هو عليه هي سر القدر الذي استأثره[1] الله تعالى بعلمه ولم يطّلع عليه أحدٌ سواه أو اطلع عليه واحد بعد واحد من الأنبياء والحكماء، والله أعلم بحقيقة الحال.

[**والمحال لا يدخل تحت قدرة قادر**] ولا يلزم من ذلك النقص أصلاً في القادر، بل النقص في المحال حيث لا يصلح لتعلق القدرة، وإذا علم أنَّ الأتم من النظام الواقع مستحيل فهذا النظام خير ما يمكن من النظامات فيكون ما عداه شراً، فالصادر عن الأول تعالى لا يكون إلا خيراً، فقد انطوت الإشكالات الموردة على صدور الشرور منه ولا يحتاج إلى التطويل فيه.

[**وإنَّما يطول حديث الخير والشر**] بإيراد[2] الإشكالات على تحقيق ماهيتهما وكيفية صدورهما عن المبدأ أو عن غيره، كما هو مذكور في كتب المتأخرين خصوصاً المتكلمين، حيث نفى بعضهم أن تكون الشرور صادرة بإيجاد الله تعالى وهم المعتزلة الذين أخبر عنهم النبي ﷺ بقوله: «القدرية مجوس هذه الأُمَّة» فإنَّهم يثبتون مع الله تعالى مؤثرات تغلب بالإرادة على إرادة الله تعالى، وهذا جهل محض وإلحاد[3] بحت.

[**من يظن أنَّ للعالي التفاتاً إلى السافل**] وأنَّ المقصود بالذات للمبادىء العالية إيجاد السافل [**ويتوهم أنَّ ليس لله وراء**

---

(1) أي خصَّه بنفسه.

(2) في المخطوطة (ج) لا يُراد. (المحقق).

(3) الإلحاد تجاوز الحق وتعديته لتجاوزهم عن الواحد الحق وتعديتهم إلى الكثرة الباطلة.

هذه المدرة المظلمة] أي عالم العناصر **[عالم آخر وأنَّ ليس له تعالى وراء هؤلاء الديدان]** يعني الحيوانات ناطقها وصامتها خلائق أشرف منها كالعقول والنُّفوس الفلكية فإنَّ من علم ذلك لم يلتفت إلى هذا العالم الدني وتحقيق أحواله إلا من حيث هي صادرة عن العوالي فلا يطول في مثل هذا الحديث إنَّما يطول فيه من لم يعرف ذلك **[ولم يعلم أنَّه لو وقع على غير ما هو عليه للزم من الشرور واختلال[1] النظام شيء كثير لا نسبة له إلى ما يتوهمه الآن]** واعتبر بالنار المحرقة لو لم توجد لاختل أكثر المصالح الضرورية للإنسان وغيره ومع وجودها إنَّما يلزم تفصيل بعض أجزاء المركبات[2] العنصرية مع إمكان الاحتراز عنه، وأما توهم أنَّه يمكن وجود نار في هذا العالم تطبخ وتحرق ما ينفع إحراقه ولا يحرق ما عداه ويكون كذلك بحسب طبعها فخيال باطل.

[وهذا] أي هذا النظام المشاهد منصوب المحل عطف على اسم أنَّ في قوله إنَّه وقوله: **[أقصى ما يمكن من النظام]** عطف على خبره، أعني قوله لو وقع إلى آخره أي ولم يعلم أنَّ هذا النظام المشاهد أقصى ما يمكن، فإنَّ عالم العناصر لا يمكن أن يكون مشتملاً على نقائض وآفات **[والعالم الذي لا تتطرق إليه الغايات عالم آخر]** وهو عالم المثال وعالم الأفلاك وما فوقه من عالم النُّفوس والعقول إليه **[رُجعى[3] الطاهرات]** عن الرذائل

---

(1) في المخطوطة (ج) اختلاف. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ج) أجزاء بعض المركبات. (المحقق).

(3) بضم الراء مصدر بمعنى الرجوع كالحسنى والطفرى، كذا في الكشاف. كذا في الحاشية.

الخلقية والاعتقادية من نفوسنا معاشر الإنسان، فإنَّ النُّفوس البشرية الطاهرة إن كانت شديدة التعلق باستعمال القوى الطبيعية كثيرة الشوق إليها تنتقل بعد قطع التعلق عن البدن العنصري إلى بدن مثالي نوراني ويتلذذ بمشاهدة صور ذلك العالم[1] من المطاعم الشهية والمناكح البهية، وربما يتعلق بالأجرام الفلكية ويصير هو موضوعاً لتمثل تلك الصور لها، فهناك يتحقق في صور العناصر منافعها بدون مضارها وغير ذلك ممَّا يتوهم أنَّه لو كان في هذا العالم لكان أحسن، وإن كانت منسلخة عن علاقة الطبيعة شديدة الانجذاب إلى مبادئها فتتصل بالنفوس الفلكية أو العقول على اختلاف طبقاتها بحسب اختلاف مراتبها في التجرد.

[وليس] الحال **[أنَّ العوالي القدسيين لا شغل لهم غير هتك الأستار[2] ورفض الأيتام عن حضانة المرضعات وإيلام البريء]** عن الجرائم **[وغرس الملل[3] الجاهلية]** أي إظهارها ونشرها شبه ذلك بغرس الشجر **[وإغواء نفوس وترفيه جاهل وتعذيب عالم]** إلى غير ذلك من الآفات الواقعة في عالمنا هذا إذ لو انحصر[4] فعل تلك الجواهر المقدَّسة فيها كان في فعلها نقص بيّن وهو محال **[بل إنَّما شغلهم مشاهدة أنوار الله تعالى من كل مشهد]** فإنَّها تشاهد أنوار الله تعالى فيها وفي عللها وفي معلولاتها وفي غيرها من العقول الصادرة بالاعتبارات

---

(1) **في المخطوطة (ن) العلم. (المحقق).**
(2) الستر بالكسر اسم لما يستر شيئاً وبالفتح المصدر.
(3) أي الكفَّار.
(4) **في المخطوطة (ج) لو كان كذلك وانحصر. (المحقق).**

العرضية[1]. **[ويلزم حركاتها لوازم ضروريات]** تؤدي إلى ضرر ما في بعض السوافل **[لو عادت إلى وضع ينفعهم لتضرر بها عوالم]** إما من أجزاء ذلك العالم كما صوّر في قصة النار وكما في صورة المطر المدرار[2][3] المؤدي إلى خراب بعض الأبنية أحياناً، فإنَّه لو لم يكن لتضرر بها الزروع والأشجار ويؤدي إلى ضرر الحيوانات، وإما في العوالم العالية من حيث إنَّه لا يحصل التشبه بمعشوقاتها ومع أنَّ تلك الحوادث ليست مقصودة أولية لها فهي واقعة على أكمل الوجوه الممكنة لها كما أشار إليه بقوله: **[على أنَّها لا تتحرك للسافلين]** كما تقرر فليس السوافل مقصوداً لها بالذات حتى لو وقع فيها ما هو بالنسبة إلى بعض الأجزاء نقص لكان مستلزماً للنقص في تلك العوالي إذ لا نقص في ذواتها ولا في أفعالها ولا فيما هو مقصود لها بالذات أصلاً وما يتراءى من النقص مع أنَّه ليس نقصاً في الواقع بل هو أكمل ما يمكن كما عرفت فإنَّما هو فيما يلزم المقصود بالذات لا فيه **[بل بما يرتمي إليها من الأضواء القيُّومية والأنوار اللاهوتية]** يمكن أن يكون المراد بالأضواء القيُّومية[4] ما يفيض عليها من المبدأ الأول وبالأنوار[5] اللاهوتية ما يفيض من العقول.

---

(1) **في المخطوطة (ج) الفرضية. (المحقق).**

(2) درة بالكسر سيلان المطر سمَّاه مدراراً، والسحاب المدرار الذي يسيل.

(3) **في المخطوطة (ق) المدر. (المحقق).**

(4) **في المخطوطة (ج) لم يذكر. (المحقق).**

(5) **في المخطوطة (ج) الأمور. (المحقق).**

[**ويغلب عليها من الهيبة**[1] **في المواقف الإلهية وسلطان**] له غلبة عطف على الهيبة[2] [**الأشعة القدسية ما لا يمكنها**] بفتح الميم وتشديد الكاف المكسورة من التمكين [**من النظر إلى ذواتها فضلاً عمّا دونها**] فإنَّها مستغرقة في شهود المبادىء بحيث لا يمكن لها الالتفات إلى ما سواها أصلاً [**ومع ذلك**] الغلبة والاستغراق التام اللازم به [**فهي عالمة بكل جلي وخفي**] إذ لا يتوقف العلم على الالتفات فجميع الأشياء معلومة لها غير ملتفتة إليها كعلمنا الحضوري بأنفسنا وبأوصافها في أوقات الاستغراق التام في أمر كما في حال الغضب المفرط والاهتمام التام بأمر فكري أو تخيلي أو حضور معشوق [**لا يعزب**[3] **عن علمها وعلم باريها شيء**] لما مرّ من كونها أنواراً محضة [**ويدلُّ على ثبات الأجرام السماوية وكونها غير مركبة من العنصريات وأمنها من الفساد**] أي فساد صورها عطف على كونها غير مركبة وهما بمنزلة التفسير لقوله ثبات الأجرام الفلكية كأنَّه قال وعدم كونها من جنس العناصر كما يدلُّ عليه قوله فهي غير عنصرية أصلاً على ما سيجيء [**ما ذكر**] في الهيكل الخامس [**من وجوب دوام حركاتها ولو كانت مركبة من العنصريات لتحللت**] لأنَّ الأجزاء العنصرية متداعية بطبعها إلى

---

(1) **في المخطوطة (ج) الهيئة. (المحقق).**

(2) **في المخطوطة (ج) الهيئة. (المحقق).**

(3) أي لا يغيب ولا يبعد عنه من باب ضرب ونصر قرأ الكسائي يعزب بكسر الزاي وقرأه الباقون بضم الزاي وهم لغتان جيدتان هكذا ذكر عنه الفراء، ويُقال: مثقال ذرة، قال الكلبي: هي النملة الحمراء. وقال مقاتل: أصغر نملة. ويُقال: الذرة ما يرى في شعاع الشمس، والمثقال عبارة عن الوزن بمعنى لا يغيب عنه وزن ذرة في الأرض ولا في السماء. كذا في الحاشية.

الانفكاك والميل إلى أحيازها الطبيعية وطبيعة المركب نفس[1] تلك الأجزاء فلا تزال تفتر قوة طبيعة الكل بسبب قوى طبائع الأجزاء بالتدريج إلى أن تفتر بالكلية وتغلب عليها قوة تلك الطبائع فيتحلل **[وما دامت حركاتها]** عطف على قوله لتحللت، وقوله: **[فهي غير عنصرية أصلاً]** أي ليست مركبة من العناصر ولا هي من جنسها نتيجة للقياس المذكور في طي كلامه، والقياس هكذا: لو كانت الأفلاك مركبة من العناصر لما كانت دائمة الحركة لكنَّها دائمة الحركة فإنَّ نتيجته أنَّ ليست الأفلاك مركبة من العناصر، وترك ذكر القياس المنتج لأمنها من الفساد اتكالاً على فهم المتعلم، وصورته هكذا: لو كانت الأفلاك قابلة للفساد لم تدم حركتها لكنَّها دائمة الحركة فليس قابلاً للكون والفساد.

[ولما كان الحار خفيفاً لا يتحرك] طبعاً **[إلا إلى الفوق]** مطلقاً أو مضافاً **[والبارد ثقيلاً لا يتحرك إلَّا إلى الأسفل]** لما مرّ[2] من التفسير **[والرطب يقبل التشكل وتركه والاتصال والانفصال بسهولة واليابس يقبلهما]** أي التشكل والاتصال وجوداً وزوالاً **[بصعوبة والأفلاك غير منخرقة أصلاً]** بسهولة[3] ولا بصعوبة **[ولا متحركة على الاستقامة لا إلى المركز ولا عنه]** أي لا إلى فوق ولا إلى تحت لما مرّ، وهو يدلُّ على امتناع الانخراق لأنَّه بالحركة المستقيمة أقول الانخراق بحيث تحدث فرجة لا يكون إلا بالمستقيمة، وأما مطلق الانخراق فقد يكون بأن يتحرك

---

(1) في المخطوطة (ج) تفسر. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ج) بمثل ما مرّ. (المحقق).

(3) في المخطوطة (ج) لا بسهولة. (المحقق).

بعض أجزائه حركة مستديرة ويسكن الآخر[1]، أو يتحرك على الاستدارة إلى جهة أخرى، وذلك أيضاً ممتنع على الأفلاك لامتناع سكونها وتغيّر حركتها وإلا لخرج الزمان عن الوحدة الاتصالية كما مرّ، وأنت علمت أنَّ هذا الحكم وأمثاله إنَّما يثبت بالدليل في محدد الزمان والمكان لكنَّهم يشتركون سائر الأفلاك معه بالتحدس. **[بل حركاتها دورية على الوسط]** أي على المركز يعني حوله **[فهي لا ثقيلة ولا خفيفة]** لأنَّ الثقل هو الميل إلى التحت والخفة هو الميل إلى الفوق **[ولا حارة ولا باردة]** لاستلزامها الميلين على ما مرّ ولا رطبة ولا يابسة لاستلزامهما جوازه قبول التشكل وتركه والاتصال وتركه بسهولة أو صعوبة كما مرّ **[فهي طبيعة خامسة]** أي مغايرة[2] لطبائع العناصر الأربعة **[وهي محيطة بالأرض]** من جميع الجوانب **[ولولا إحاطة السماء بالأرض لكانت الشمس إذا غربت لم ترجع إلى المشرق إلا بأن يتثنى النهار]** أي يحصل نهاران متواليان أحدهما بسيرها من المشرق إلى المغرب والآخر بتراجعها والتالي باطل بالمشاهدة، ولما كان هذا الوضع مستمراً في جميع الكواكب التي لها طلوع وغروب في جميع الأقطار فلا بدَّ وأن يكون محيطاً بالأرض من جميع الجهات.

[فالسموات كلها كرية] لاستدارة حركاتها وبعد ثبوت استدارة الحركة القول بعدم كرويتها مستلزم لإثبات الفصل فيها

---

(1) في المخطوطة (ج) الأجزاء ويتحرك. (المحقق).
(2) في المخطوطة (ج) لم يذكر. (المحقق).

وهو خلاف الأليق بتلك الأجرام الشريفة كما اعتمده بطليموس في كثير من المطالب المجسطي، فتفطن ذلك فإنَّه طريق بديع **[محيط بعضها ببعض]** لأنَّ جميعها محيطة بالأرض يشاهده[1] مشاهدة طلوع جميع الكواكب[2] من نقطتين متقابلتين حقيقة أو حساً في جميع الأقطار مع انضمام التحدس إلى ذلك **[حية]** لما ثبت من أنَّ حركتها إرادية والإرادة بدون الحياة محال. **[ناطقة]** أي مدركة للكليات، وذلك لأنَّ الحركة الإرادية لا بدَّ لها من غاية مشعور بها للمريد، وليست هي نفس الحركة لأنَّ حقيقتها كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة، ومعناه أنَّه كمال لا يتبرى المادة عن القوة باعتبار ذلك الكمال، وذلك إنَّما يتصور بأن يكون هو لذاته وسيلة إلى كمال آخر وما هو لذاته وسيلة لا يكون مقصوداً بالذات، أقول[3]: وهذا أولى ممَّا يقال لأنَّها لا يمكن أن يقتضيها محرك قار الذات بحسب طبعه أو إرادته أو غير ذلك، إذ مقتضى الشيء يدوم بدوام ذاته، وإنَّما يقتضيها لا لذاته بل لشيء آخر، وذلك لأنَّه لا يلزم من عدم كونها مقتضى المحرك القار الذات بحسب طبعه أو إرادته أو غير ذلك أن لا يكون مقصوده بالذات لجواز أن يقتضيها المحرك بانضمام أمر غير قار يكون جزءاً من العلّة المستلزمة لها ولا تكون مطلوبة لغيرها، فإنَّ معنى كون الشيء مطلوباً لغيرها أن يكون الغير علّة غائية له، ولا يلزم ذلك

---

(1) **في المخطوطة (ج) بشهادة. (المحقق).**

(2) **في المخطوطة (ج) الكواكب وغروبها من. (المحقق).**

(3) ذكر هذا الوجه في شرح الإشارات في آخر النمط الثالث، واعتمده وجعل الأول مريداً له ولم يجعله أصلاً. كذا في الحاشية.

من كونها غير مقتضى لذات المحرك بطبعه أو إرادته أو غير ذلك، على أنّا بعد الإغماض عن ذلك ننقل الكلام إلى ذلك الشيء الآخر، فإن كان أمراً قاراً لم يجز أن يصدر هو عن المتحرك[1] بانضمام الحركة، وإن كان غير قار لم يجز أن يصدر هو عن المتحرك بطبعه أو إرادته أو غير ذلك كما قال المستدل، وإذا ثبت أنَّ الحركة لا بدَّ لها من غاية وغايتها إما أين أو وضع أو كيف أو كم إذ لا تقع الحركة إلا في هذه المقولات ويمتنع على الأفلاك من الحركات إلا الوضعية فغايتها الواضع، وليس وضعاً جزئياً وإلا لوقعت عنده فهو إذن وضع كلي فهي مدركة للكليات، ثم لا يكفي ذلك في صدور الحركة الجزئية فإنَّ الرائي الكلي لا ينبعث عنه شوق جزئي فلا بدَّ لها من قوة منطبعة في جرمها بسببها تدرك[2] الحركات الجزئية والأوضاع الجزئية المطلوبة منها ونسبة تلك القوة إلى نفوسها نسبة القوى الحاسة[3] إلى نفوسنا هذا ما ذكره أتباع المشّائين[4].

---

(1) في المخطوطة (ج) المحرك. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ج) مدرك. (المحقق).

(3) في المخطوطة (ج) الحساسة. (المحقق).

(4) المشّاؤون على أنَّ للفلك نفساً منطبعة لا غير، والشيخ الرئيس على أنَّ له نفساً مجردة لا غير، والإمام الرازي على أنَّ له نفسين منطبعة ومجردة. وقال المحقق الطوسي: ذلك شيء لم يذهب إليه ذاهب قبله، فإنَّ الجسم الواحد يمتنع أن يكون ذا نفسين، أعني ذاتين هو آلة لهما والحق أنَّ له نفساً مجردة وقوة خيالية، وهذا مراد الإمام، غاية ما في الباب أنَّه عبَّر عن القوة الخيالية بالنفس المنطبعة. أمير حسين في حواشي شرحه على الهداية الأثيرية. كذا في الحاشية.

أقول: لا حاجة في هذا المطلب إلى أنَّ الحركة ليست مقصودة لذاتها بل يكفيهم أن يقولوا ليس المطلوب الحركة الجزئية وإلا لانقطعت بعد تمامها.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المطلوب الحركة الوحدانية الجزئية المستمرة من الأزل إلى الأبد فلا يلزم الانقطاع.

قلت: القوة الجسمانية لا تحرك الخير المتناهي ثم نظير ذلك المنع جار في الوضع الذي هو المقصود بالذات عندهم، وأما على طريقة الإشراق فنقول قد علمت أنَّ الغرض من حركاتها الإشراقات الحاصلة لها من مبادئها ليتشبه بها بتلك الإشراقات كما أشار إليه بقوله: **[عاشقة لأضواء القدس]** أي للأنوار التي هي مبادئها فإنَّها تريد التشبه بها مع ما لها من النسب الشريفة النورية وذلك إنَّما هو باستفاضة الأنوار منها، فلا بدَّ لها من تصور تلك المبادىء وصفاتها النورية الشريفة وهي مجردة وغير المجرد لا يدرك المجرد فهي نفوس مجردة وكل مجرد يدرك الكليات كما تقرر على أنَّه قد تقرر عندهم أنَّ ما يدرك شيئاً فهو مدرك نفسه، وقد بيَّن في سائر كتب الشيخ أنَّ كل ما يدرك نفسه فهو جوهر مجرد فيدرك الكليات، فإنَّ ما يدرك نفسه فهو نور لذاته إذ ليس ظهوره له أمراً زائداً على ذاته، ثم إنَّ الشيخ في الإشراق ذهب إلى أنَّ النسب القاهرة التي يمكن التشبّه بها متناهية وإن لم تكن النسب القاهرة مطلقاً متناهية إذ ليس كل نسبة يمكن التشبّه بها متناهية[1] فإذا

---

(1) في المخطوطة (ج) لم يذكر. (المحقق).

حصل لها التشبه بما يمكن التشبه بها[1] في الأدوار والأنوار قامت القيامة ثم استأنف التشبه مرة أخرى وهكذا فتأمل في ذلك، ولولا مخافة الإطناب[2] لأتينا بما يفي بتحقيق المقام وعسى أن نأتي عليه في غير هذا الكتاب بتوفيق الفضل المنعام[3].

[مطيعة لمبدعها] لأنَّ غرضها من حركاتها نيل التشبه به والتقرب إليه كما تبين، قال الشيخ الرئيس في «النجاة» السماء حيوان[4] مطيع لله عز وجل **[ولا ميت في عالم الأثير]** لما تبين أنَّ جميعها ذو نفس مجردة ويشبه أن يكون المقصود من ذلك بعدما صرح بأنَّها حيَّة الإشارة إلى أنَّ لكل جسم من الفلكيات نفساً على حدة على ما ذهب إليه كثير من الحكماء حتى أثبتوا للكواكب حركة مستديرة في موضعها والشيخ الرئيس في «الشفاء» مال إلى هذا القول ورجَّحه وصرَّح به في الإشارات وذلك لأنَّ حكم الكواكب حكم الأفلاك في وجوب استخراج الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل.

---

(1) **في المخطوطة (ج) التشبه بها لم يذكر. (المحقق).**

(2) **في المخطوطة (ن) الإطالة. (المحقق).**

(3) مبالغة في النعمة.

(4) ذكر في الكشاف أنَّ الحيوان مصدر حي والقياس حييان قُلبت الياء الثانية واواً ثم سمي ما فيه حياة حيواناً، وحينئذٍ لا إشكال في إطلاق الحيوان على السماء من حيث المعنى. مير عوض ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ﴾ أي دار الآخرة الحياة الحقيقية لامتناع طريان الموت عليها أو هي في ذاتها حياة للمبالغة، والحيوان مصدر حي سمِّي به ذو الحياة وأصله حييان فقلبت الياء الثانية واواً وهو أبلغ من الحياة لما في بناء فعلان من الحركة والاضطراب اللازم للحياة ولذلك اختير عليها ههنا. تفسير قاضي. كذا في الحاشية.

قال في شرحه[1]: وهذا شيء غير محسوس فيما فوق القمر، أما القمر فإن لم يكن محوه[2] خيالاً يتراءى فيه

(1) في أواخر النمط السادس.

(2) المحو في وجه القمر هو اختلاف لأجزاء سطحه في قبول النور، فقيل إنَّه خيال محض وفيه أنَّه ينبغي أن يكون مختلفاً غير الناظرين كخيالاتهم، وقيل: هو أثر ظلمة جانبه المظلم طارىء إلى جانبه المضيء، وفيه أنَّه ينبغي أن يختص بأطرافه ولا يكون متفرقاً، وقيل هو لانسحاقه بمماسته كرة النار، وفيه أنَّه لا يماسها إلا على نقطة وهو غير قابل للانسحاق، وقيل إنَّه جزء من القمر لا يقبل النور، وقيل إنّه مصور بصورة إنسان له عينان وحاجبان وأنف وفم، وفيها أنَّهما ينافيان البساطة، وقيل هو ساتر دون مقعر فلكه يستر تلك المواضع عنّا، وفيه أنَّه ينبغي أن يختلف بحسب اختلاف مواضع الناظر، وقيل أجرام كوكبية مرتكزة في وجه القمر مظلمة أو قليلة الضوء، وفيه أنَّ المرئي في كل وقت منه من حافة القمر جزء آخر، ومن المحال أن تكون تلك الأجسام مركوزة في جميع أجزائه على وجه يرى منها أثر واحد دائماً، وقيل هناك أبخرة حائلة عن وقوع شعاع الشمس على جميع أجزائه وفيه أنَّ الأبخرة لا يمكن أن تدوم على حالة واحدة، وقيل أجسام مختلفة معه في تدويره غير قابلة للإنارة بالتساوي، إما باختلاف بالنوع أو الوضع، وفيه أنَّه يستحيل وقوع تلك الأجرام في التدوير على وجه يؤثر دائماً أثراً واحداً، وقيل إنَّ صورة كرة الماء والأرض والبحار انطبعت فيه فلم ير تلك المواضع فيه براقة كما لا يرى مواضع الأشباح في المرايا مضيئة، وإنَّما يرى مختلفة لاختلاف أجزاء الأرض والماء في قبول ضوء الشمس، فإنَّ الأرض لكثافتها يبقى ما يقع عليها من ضوء الشمس بخلاف الماء فإنَّ الضوء لا يثبت عليه كذلك. وقيل تنعكس الأشعة من البحار إلى القمر انعكاساً بيّناً لصقالتهما ولا تنعكس من سطح الربع المسكون كذلك لخشونته فتكون المواضع المستنيرة من وجه القمر بمجموع الأشعة المستقيمة الواصلة إليه من الشمس والمنعكسة إليه من سطح البحر وكرة البحار أضوء من المواضع المستنيرة بالأشعة المستقيمة فقط والله أعلم. ملا علي

بالانعكاس كما ترى من الهالات وقوس قزح أو أجساماً موجودة واقفة[1] بحذائه، بل كان شيئاً موجوداً فيه ثابتاً في جميع الأوقات على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه مشكل، والأظهر أنَّه[2] لا يكون شيئاً موجوداً فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيّره عن الوضع الطبيعي، هذا وقد اختار في «التذكرة» أن المحو كواكب صغار مظلمة مركوزة مع القمر في تدويره.

وأقول: كما أنَّ القمر بسيط فكذا التدوير فلو اقتضى البساطة[3] عدم كونه شيئاً موجوداً في القمر لاقتضى أن لا يكون شيئاً موجوداً في التدوير أيضاً، على أنَّه قد اختار في التذكرة أن المحو كواكب صغار مظلمة مركوزة في جرم القمر خلاف ما ذهب إليه ههنا، ثم إنَّ الدليل أعني وجوب بساطته لا يدلُّ على المدعي إذ البساطة لا تنافي أن يكون جرم آخر بسيط مركوزاً في جرمه كما في الفلك والكواكب بعينه، ولم يقم دليل على امتناع اشتمال الكواكب على كوكب آخر مفرق في جسمه، وما ذكره من امتناع تغيّره عن وضعه الطبيعي لا يلائم المدعى، والظاهر أن يقول عن شكله الطبيعي ولعلَّه أراد بالوضع جزء المقولة أعني نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض، فإنَّ التغير فيه يستلزم التغير في الشكل وبعد

برجندي في حواشيه على شرح الجغميني. كذا في الحاشية.

(1) في المخطوطة (ن) واقعة. (المحقق).

(2) بأن يقال إنَّ ذلك المحسوس شيء موجود منه ثابت له في الأوقات كلها لا جسم بحذائه ولا خيالاً يتراءى. كذا في الحاشية.

(3) في المخطوطة (ج) البسائط. (المحقق).

تلك العناية فهو منظور فيه كما عرفت اللهم إلا أن يقال الأليق بتلك الأجرام الكريمة أن لا يثبت فيها خلاف مقتضى طبائعها من غير ضرورة ولا ضرورة في ذلك مع قيام الاحتمالات الصحيحة وحينئذٍ يبقى النظر في صحة تلك الاحتمالات.

خاتمة الهيكل

في تفصيل الموجودات بنحو من الإجمال والإشارة إلى مراتبها

[أول نسبة ثابتة في الوجود نسبة الجوهر القائم الموجود] أي المعلول الأول **[إلى الأول القيُّوم]** الموجود لذاته الموجد لغيره **[فهي]** أي هذه النسبة **[أم جميع النسب]** لانطوائها على جميعها **[وأشرفها]** لكونها مبدأ الكل ولانطوائها أيضاً عليها **[وهو عاشق الأول]** فإنَّ كل معلول فهو عاشق لعلته مشتاق إلى التشبه به كما مرّ لا سيما الإمكان الأشرف الذي ليس بينه وبين الأول تعالى حجاب أصلاً **[والأول قاهر له]** غالب عليه **[بنور قيوميته قهراً يعجزه عن الإحاطة به والاكتناء بنوره]** كما يقهر نور الشمس أنوار الأبصار قهراً بعجزها عن التحدق فيها **[فاشتملت النسبة المذكورة على محبة]** من طرف المعلول **[وقهر]** من طرف العلة، ويأتي في عبارة الشيخ في كتبه أنَّ المحبة تشمل طرفي العلّة والمعلول، إلا أنَّ محبة العلّة مستتبعة للقهر ومحبة المعلول تستتبع الذل، وهو الحق كما يشهد به الذوق الإشراقي.

[والطرف الواحد] الذي هو من العلّة **[أشرف من الآخر]** الذي هو من المعلول فيسري حال تلك النسبة من اشتمالها على الطرفين الفعلي والانفعالي المعبّر عنهما بالقهر والذل في جميع

العوالم، فإنَّ حكم الأُصول يسري في الفروع كما هو مقرَّر عند أهل الكشف والعيان[1] **[حتى ازدوجت الأقسام]** في جميع طبقات الموجودات **[فانقسمت الجواهر إلى أجسام]** مقهورة متأثرة عمَّا فوقها من المبادىء **[وغير أجسام]** قاهر لها كما قال.

[وغير الجسم قاهر له] أي للجسم **[وهو]** أي غير الجسم **[معشوقه وعلته]** كما تبيّن من قبل **[وأحد الطرفين]** يعني طرف الأجسام **[أخس وكذلك انقسم الجوهر المفارق]** للمادة **[إلى قسمين]** قسم **[عال قاهر]** هو العقول وقسم **[نازل في الرتبة منفعل مقهور]** وهو النُّفوس[2] **[وكذلك انقسم الأجسام إلى الأثيري والعنصري]** وأحدهما فعَّال قاهر والآخر منفعل مقهور، ثم اضرب عن ذاك إلى إثبات ذلك الانقسام في بعض أجزاء أحد القسمين أيضاً أعني الأثيري فقال: **[بل انقسم بعض الأجسام الأثيرية[3]]** أعني الكواكب **[إلى قائد السعادات]** المسمى بالسعود الفلكية كالمشتري والزهرة **[وقائد القهر]** المسمى بالنحوس عند العامَّة كزحل والمريخ وغيرهما. ثم اضرب عن ذلك مترقياً إلى إثبات الانقسام في بعض أجزاء ذلك الجزء أعني بعض الكواكب فقال: **[بل النيران]** عطف على ما سبق من القسمين حملاً على المعنى كأنَّه قال بل حصل من تلك القسمة النيران وإلا فالظاهر من حيث اللفظ بل النيرين لكونه عطفاً على المجرور[4]، ويحتمل أن يكون

---

(1) **في المخطوطة (ج) في الأعيان. (المحقق).**

(2) **في المخطوطة (ج) وهو النُّفوس لم يذكر. (المحقق).**

(3) فإنَّ الأجسام الأثيرية يشمل الكواكب والأفلاك كذا في الحاشية.

(4) أي قائد السعادات.

عطفاً على بعض الأجسام الأثيرية كما هو الظاهر، وهما إن كانا داخلين في بعض الأجسام الأثيرية لكن انقسامهما أعلى[1] مرتبة من انقسام جملة الكواكب، فإنَّ هذا الانقسام جارٍ في اثنين بخلاف انقسام مجموع الكواكب فإنَّه بين جملة كثيرة **[اللذان أحدهما]** وهو الشمس **[مثال العقل]** لكونه فعالاً مفيضاً **[والآخر]** وهو القمر **[مثال النفس]** لكونه منفعلاً مستفيضاً.

ثم أشار إلى جريان ذلك الانقسام في الأجسام على وجه الإجمال بوجه يعمّ جميع ما يقوله: **[بل العلوي والسفلي والمتيامن والمتياسر]** فإنَّ تلك القسمة جارية في الأجسام كلها علوية وسفلية ثم إلى جريانها في الأفلاك بخصوصها كما قال **[بل الشرق والغرب]** ثم إلى جريانها في بعض أجناس العنصريات الذي هو أظهر الجميع فقال **[بل الذكر والأنثى من الحيوان]** ثم أجمل جميع ذلك بقوله **[ازدوج طرف كامل مع ناقص]** أي في جميع الأقسام المذكورة **[تأسياً]** أي اقتداء **[بالنسبة إلى الأولى يفهم ذلك]** السر المذكور من سريان الازدواج في جميع الموجودات وهو الحقيق بأن يُسمّى النكاح الساري في جميع الذراري **[من يفهم قوله تعالى ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[2]]** ويتفطنون ذلك أن ظل النسبة الأولى التي هي أم جميع النسب ويعتبرون من وحدة الأصل الذي هو منشأ تلك الثنوة[3].

---

(1) **في المخطوطة (ج) على. (المحقق).**

(2) سورة الذاريات: الآية 49.

(3) **في المخطوطة (ج) النشوة. (المحقق).**

[**ولما كان النور أشرف الموجودات**] بشهادة الفطرة السليمة حتى أنَّ الحيوانات العجم تحبها وتعشق[1] إليها وربما خاطرت لقربها بالنفس كالفراش [**فأشرف الأجسام أنوارها وهو القديس**] مبالغة في القدس أي النزاهة [**الأب**] سماه أباً لكونه مربياً للمواليد الثلاثة وهي منبع فيض الحياة [**الملك**] لأنَّه يعطي الملك كما تقرر عند أهل التجارب والكشف من غار في أحكام النُّجوم وأسرار التنجيم[2] من حكماء بابل ومن سبقهم ولحقهم من أهل القنية[3] للفنين [**وهورخش**[4]] اسم الشمس بلغة الفهلوية [**الشديد**] لأنَّه يغلب ولا يُغلب [**قاهر الغسق**] أي الظلمة بأنواره [**رئيس**] السماء كيف لا وهو أعظم الأجسام النورية فيها بل هو بمنزلة القلب له [**فاعل النهار**] بطلوعه [**كامل القوى صاحب العجائب**] كما يظهر على أرباب أسرار النُّجوم والتنجيم والطلسمات [**عظيم الهيئة**] الإلهية وكفى في ذلك بنوره بجميع الأنوار واضمحلال جميعها في أشعته القاهرة واضمحلال جميع الأنوار في سبحات[5] جلال نور الأنوار [**الذي يعطي جميع الأجرام**[6] **ضوءها ولا يأخذ منها**] هذا يدلُّ على أنَّ أنوار جميع الكواكب مستعارة[7] منه ذهب إليه بعض

(1) وفي نسخة (ج): تعشو والعشو القصد ليلاً.
(2) التنجيم عبارة عن تسخير الكواكب.
(3) قنية وقنوة وقنوان وقنوان لأصل المال. القنية ادخار الغذاء.
(4) المجموع كلمة واحدة مركبة من هو ورخش.
(5) جمع سبحة، والمراد بها أنوار الذات الأزلية التي إذا رأها الملائكة المقرّبون سبحوا لما يروعهم عن جلال الله وعظمته. شرح إشراق. كذا في الحاشية.
(6) **في المخطوطة (ج) الأنوار. (المحقق).**
(7) **في المخطوطة (ج) مستفادة. (المحقق).**

أساطين الحكماء **[وهو مثال الله تعالى الأعظم]** في إفاضة النور على جميع القوابل وقهر جميع الأنوار وبالجملة فنور الأنوار هو شمس العالم العقل **[والوجهة الكبرى]** ولذلك كانت قبلة العبادات[1] في النواميس القديمة وبتبعيتها صارت النار قبلة، فإنَّهم كانوا يسمّونها بنت[2] الشمس فكأنَّها نابت[3] عنها في ذلك لوجودها وظهورها في جميع الأوقات والأمكنة بخلاف الشمس **[وبعده]** أي بعد هورخش في الشرف والفضيلة **[أصحاب السيادات المعظمون]** أي الكواكب المتعينة من الثوابت والسيارات **[سيما السيد الأسعد صاحب الخير والبركات]** أي النيِّر الأصغر وهو القمر يدلُّ عليه أنَّ الشيخ في التسبيحات المتعلقة بالكواكب وصف القمر بمثل هذه الأوصاف **[جلّ من أبدعه[4]]** الضمير للقديس الموصوف أو لكل واحد من المذكورين والإبداع ههنا بالمعنى اللغوي وهو الإيجاد من غير احتذاء مثال لا الاصطلاحي وهو الإيجاد من دون متوسط ما **[وتعالى]** عمَّا يقوله الملحدون في صفاته والمعطلون لذاته **[من صوره]** بأحسن صورة **[فتبارك الله]** أي كثر خيراً وتعالى ذاته **[أحسن الخالقين]** جمع بطريق عموم المجاز إذ لا مؤثر في الحقيقة إلا هو كما مرّ.

---

(1) في المخطوطة (ج) قبلة في العبادات. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ن) نبت. (المحقق).

(3) في المخطوطة (ج) نائب. (المحقق).

(4) الإبداع إيجاد شيء غير مسبوق بمادة ولا زمان وكذا في الإنشاء، فهو يقابل التكوين لكونه مسبوقاً بالمادة والأحداث لكونه مسبوقاً بالزمان. علامة التفتازاني في شرحه للرسالة الشمسية. كذا في الحاشية.

الهيكل السادس

في إثبات بقاء النفس بعد بوار البدن والإشارة إلى اللذة والألم العقليين

[**اعلم أنَّ النفس لا تبطل**] وفي بعض النسخ بزيادة قوله [**ببطلان البدن لأنَّها ليست ذات محل**] لأنَّ كل أحد يدرك نفسه ذاتاً مستقلة غير تابع وناعت لغيره أصلاً [**فلا ضد لها**] إذ التضاد[1] إنَّما هو بين الأعراض التي هي على غاية البعد والخلاف مثل السواد والبياض أو بين المتخالفة[2] منها مطلقاً وحيث لا حلول فلا تضاد [**ولا مزاحم**] كما للصور المتنافية مثل الصورة المائية والهوائية لانتفاء الحلول أيضاً، فلا يطرأ عليها الفساد من جهة القابل، وأشار إلى عدم طريانه عليها من جهة الفاعل بقوله: [**ومبدؤها**] وهو العقل [**دائم**] إذ لا يلزم من فساده فساد علّته وهكذا إلى أن ينتهي إلى الواجب تعالى عن ذلك [**فيدوم**] النفس [**به**] أي بمبدئه وفيه نظر لأنَّ لمانع أن يمنع دوام

---

(1) قد يشترط في الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض دون الحمرة والصفرة إذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد، فيسمّيان بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى يسمّيان بالحقيقين، شرح جديد تجريد. كذا في الحاشية.

(2) إشارة إلى اختلاف في الاصطلاح بين الحكماء القدماء المتأخرين. كذا في الحاشية.

المبدأ بشرائط التأثير وإن سلم دوام ذواته، كيف وذلك إنَّما تبين إذا لم يكن البدن وصفاته شرطاً لبقائه كما هو شرط لحدوثه وهو غير بيّن فلا بدَّ له من بيان، وما قيل من أنَّ البدن باستعداده علّة قابلية بالذات للصورة الحاصلة منه وتلك الصورة مستلزمة للنفس لأنَّها إنَّما تفيض منها عليه، فلذلك صارت علّة قابلية لها بالعرض لأنَّ اقتضاء حصول الكمال يستلزم اقتضاء ما يتوقف عليه ذلك الكمال، فإذا انتفى البدن المستعد لزم انتفاء تلك الصورة ولا يلزم من انتفائها انتفاء ذات النفس بل يكفي فيه انتفاء فيضان الصورة عنها.

والحاصل أنَّ حصول الصورة الكمالية للبدن يستلزم حصول النفس لتوقفها عليها وانتفاء تلك الصورة لا يستلزم انتفاء النفس المفيضة[1] إياها إذ يكفي في انتفائه انتفاء أحد الأسباب، والممكن ما لم يجب عدمه لا ينعدم أقول فيه نظر لأنَّ انتفاء الصورة وإن لم يستلزم انتفاء النفس من حيث كونها فائضة عنها[2] فربما استلزمه من وجه آخر بأن يكون لازمة لوجود النفس، كما أنَّ انتفاء الصورة الفلكية يستلزم انتفاء عللها الفارقة لا من حيث مجرّد كونها فائضة عنها بل من حيث إنَّها لازمة لوجودها، وأيضاً إنَّما يتم ذلك أن لو ثبت أنَّ اعتدال مزاج البدن ليس شرطاً لبقاء النفس وإلا لكان انتفاء الصورة مستلزماً لانتفاء النفس لكونه مستلزماً لانتفاء الاعتدال[3] الذي هو

---

(1) في المخطوطة (ن) المقتضية. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ن) عليها. (المحقق).

(3) في المخطوطة (ج) الاستعداد. (المحقق).

مستلزم لانتفاء النفس على هذا الفرض، وكأنَّه[1] مغالطة نشأت من أخذ التجويز العقلي مكان التساوي في الواقع، والأول أعمّ من الثاني إذ التجويز العقلي يرجع إلى الاحتمال العقلي وهو لا يستلزم الإمكان الذاتي ولا ينافي تعيّن أحد الطرفين في الواقع بسبب لم يظهر للعقل[2]، فاعرفه فإنَّه مع وضوحه لا يخلو عن دقة ما، ولذلك تلقى أكثر من تلا[3] هذا القائل المحقق ذلك القول بالقبول والحق أحق بالاتباع، هذا وعلى هذا[4] ما ذكرنا في تقرير البرهان لا يتوجه مع انتفاء المحل عن النفس.

وأما ما يقال في دفع هذا المنع من أنَّ محله لا بدَّ أن يكون مجرّداً لكونه جزء المجرّد فيكون عاقلاً ومعقولاً وهو المعنى من النفس، فيكون ما فرض جزء النفس هو النفس ويجري البرهان فيه فأقول فيه بحث، أما أولاً فلأنَّه لا يكفي في كونه نفساً كونه عاقلاً ومعقولاً لأنَّ التعلق التدبيري بالبدن مأخوذ فيه، وربما لم يكن المحل المذكور كذلك، ولا يلزم من كون المجموع المركب من المحل والحال مدبراً كون المحل وحده كذلك، وأما ثانياً فلأنَّه يجوز أن يكون ذلك المحل بمنزلة الهيولى لجميع النفوس تحصل

---

(1) فيه أنَّ ما أورد شيئاً يدفع احتمال حلول النفس في مجرّد، كذا في الشرح المنصوري. كذا في الحاشية.

(2) **في المخطوطة (ن) على العقل. (المحقق).**

(3) **في المخطوطة (ج) تلامذة. (المحقق).**

(4) وأقول: لا يخفى عليك أنَّ قوله في تعليل كونها ليست ذات محل لأنَّ كل أحد يدرك نفسه ذاتاً مستقلة غير تابع وناعت لغيره أصلاً يدفع ذلك الاحتمال أيضاً. كذا في الحاشية.

بانضمام مجرّدات أخرى أو هيئات إليها[1] حالة فيها نفوس متعددة، وتزول تلك النُّفوس بزوال تلك المجرّدات أو الهيئات الحالة التي هي بمنزلة الصورة لها، ويبقى المحل على نحو زوال الأجسام بزوال الصور مع بقاء الهيولى، وذلك المحل لو كان نفساً فإنَّما يكون[2] النفس الكلي إذ لا اختصاص له في حدِّ ذاته ببدن معين بل هو بواسطة جميع الصور متعلق بجميع الأبدان، لا يقال لو كان لها محل أو كانت مركبة من الحال والمحل لم تكن مجرّدة وقد ثبت أنَّها مجرّدة[3]، لأنَّا نقول الذي ثبت هو أنَّه ليس النفس جسماً ولا جسمانياً، وأما أنَّها ليست مركبة من جزأين مجرّدين يحلّ أحدهما في الآخر ويحصل منهما جوهر مجرد[4] فلم يثبت أصلاً، والحق أنَّ هذا المطلب حدس فإنَّ ذا الوجدان الصحيح

---

(1) في المخطوطة (ج) لم يذكر. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ج) كون. (المحقق).

(3) لم يتعرض لبقاء احتمال كون النفس حالاً في مجرّد آخر كما سبق من تقرير البرهان على وجه لا يبقى ذلك الاحتمال بناءً على أنَّ كل أحد يدرك نفسه ذاتاً مستقلة. كذا في الحاشية.

(4) قيل تقسيم الجوهر إلى أقسامه الخمسة أعني الهيولى والصورة والجسم والعقل والنفس غير حاصر لجواز وجود جوهر يكون محلاً لجوهر آخر، ولا يكون لشيء منها وضع أي قبول إشارة أصلاً فلا يكون ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة المركب منهما جسماً، وهذا سؤال ذكره الإمام حيث قال: لا بدَّ من الدلالة على أنَّ الجوهر المركب من الحال والمحال هو الجسم فإنَّه لا استبعاد في وجود جوهر غير جسماني فيكون مركباً من جزأين. قيل: وإن أردت حصراً عقلياً قلت الجوهر إما جسم أولاً والثاني إما أن يكون جزءه، فإن كان به بالفعل فصورة وإلا فمادة، وإما أن لا يكون جزءه فإن كان متصرفاً فيه فنفس وإلا فعقل. سيد في حواشيه على الشرح القديم للتجريد. كذا في الحاشية.

يدرك من نفسه أنَّه لا ينعدم بانعدام كل جزء جزء فرض من أجزائه، وهكذا إلى أن ينعدم جميع بدنه ويظهر ذلك بأن يفرض انتفاء جزء منه أولاً كأنملة مثلاً، وهكذا إلى أن يستوفي الإصبع وهكذا إلى تمام اليد وهكذا إلى ما عداها، فإنَّ النفس المشرقة تتيقن بقاءه في جميع هذه الأحوال إلى أن يستوفي تمام الأعضاء[1]، وربما ينبّه على ذلك التحدس من أحوال النفس وملاحظة ترقي قواها الخاصة بها بانحطاط القوى البدنية فإنَّه تحدس منه أنَّ انتفاء تلك القوى بأسرها يوجب كمال قوة النفس وتمام إشراقها لا زوالها.

وممَّا سنح لي في هذا المطلب على ذوق الإشراق أنَّ حقيقة النور المجرد لا ينعدم أصلاً[2] ولا يقبل العدم لذاته لأنَّه عين الظهور لذاته، وإنَّما يقبل العدم لعين[3] مراتبه المختلفة في النقصان، فإنَّ المرتبة الكاملة منه من جميع الوجوه هو الواجب كما تقرر وتكرر، ثم إنَّ النفس الكلي مرتبة من مراتب نقصان النور مستندة إلى ما فوقها من الأنوار العالية وهي قديمة بدوام عللها القديمة، فإذا حدث بدن خاص واستعد بمزاجه الخاص للتنور بمرتبة من مراتب النفس الكلي تعلق به مرتبة من مراتب تنزله على سبيل الاشتغال، وتلك الخصوصيات التي هي مراتب تنزل ذلك النور أعني النفس الكلي بالنسبة إلى النفس[4] الكل بمنزلة

---

(1) في المخطوطة (ج) جميع الأعضاء. (المحقق).

(2) بخلاف النُور العرضي فإنَّ حقيقته ظهور غيره فيقبل العدم بتبعية ذلك الغير. كذا في الحاشية.

(3) في المخطوطة (ج) يعني. (المحقق).

(4) في المخطوطة (ج) لم يذكر. (المحقق).

الحصص المفروضة للجسم البسيط بواسطة عروض الهيئات المختلفة له من وجه، ومن وجه آخر بمنزلة الصورة الحالّة في الهيولى إلا أنَّ العوارض والصور زائدة على الهيولى، وتلك الخصوصيات ليست زائدة على حقيقتها، فإنَّ كمال النور ونقصه في نفس الحقيقة النورية كما مرّ، ثم إذا فسد البدن المخصوص لم تنعدم تلك الخصوصية النقصانية التي تخصّص بها النفس[1] الكل لبقاء الهيئات المكتسبة من ذلك التعلق ولولا تلك الهيئات لم يبق أنانيتها، فإن أمكن أن ينسلخ عنها جميع تلك الهيئات عادت إلى صرافتها الأصلية وسذاجتها الذاتية، واعتبر ذلك بالنور المحسوس كضوء الشمس مثلاً إنَّما يتعلق[2] مرتبة من الكمال والنقص من قبل القوابل المختلفة في قوة القبول، هذا مجمل إن أخذت الفطانة بيدك فسيهديك إلى التفصيل والله يحق الحق ويهدي السبيل.

ثم إنَّ المصنف أشار إلى برهان آخر بقوله: [**وليس بينها وبين البدن إلا علاقة عرضية شرقية**] لما مر من أنَّها ليست جسماً ولا جسمانية [**لا تبطل ببطلانها**] أي تلك العلاقة العرضية الجوهر المتعلق أعني ذاته بل إنَّما يبطل من حيث هو متعلق به وكمال له أو يبطل تعلقه به وكماليته له وذلك لا يستلزم بطلان ذاته وأنت خبير بما فيه ويمكن جعله تتمة للدليل السابق بأن يكون إشارة إلى عدم كون البدن شرطاً لبقائه ولا يخفى ما فيه أيضاً.

ثم أخذ في بيان اللذة العقلية فقال [**ونعلم أنَّ لذة كل قوة**

---

(1) في المخطوطة (ج) وتخصيص النفس. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ج) يتعين. (المحقق).

إنَّما تكون[1] **بحسب كمالها وإدراكها]** أي إدراك تلك القوة وذلك الكمال **[وكذا ألمها]** أي بحسب انتفاء ذلك الكمال وإدراك ذلك الانتفاء ولذة كل شيء أي كل قوة **[وألمه بحسب ما يخصّه]** أي ذلك الشيء الذي هو القوة **[فللشم ما يتعلق بالمشمومات]** من طيب الروائح **[وللذوق ما يتعلق بالمذوقات]** من طيب المطاعم **[وللمس ما يتعلق بالملموسات]** من نعومة الملامس وكذا نحوها من البصر والسمع والقوى الباطنة.

[فلكل] من القوى **[ما يليق به]** من اللذة **[وكمال الجوهر العاقل]** أي الكمال الذي يخصّه **[الانتقاش بالمعارف من معرفة الحق]** بما له من الصفات والعوالم والنظام أي الترتيب الواقع فيها **[وبالجملة فكماله بمعرفة أمر المبدأ والمعاد]** من أحوالها **[والتبري**[2] **من القوى البدنية]** وما يتبعها من العلائق **[ونقصه في خلاف هذا]** المذكور من المعرفة والتنزه **[ويتعلق لذَّاته وآلامه بهما]** لا غير فإنَّهما الكمال الخاص به لا غير **[واللذيذ والمكروه قد يصلان دون حصول لذّة]** من اللذيذ **[وألم]** من المكروه لفقدان[3] الإدراك الذي هو معتبر فيهما، فإنَّ اللذَّة إدراك الكمال، والألم إدراك منافي الكمال وهذا إشارة إلى جواب شبهة تقع لمنكري اللذات العقلية تقريرها أنَّها لو كانت لكنَّا نلتذّ بحصول الكمالات العقلية ههنا أتمّ وأقوى ممَّا نلتذ من الكمالات الحسية،

---

(1) في المخطوطة (ج) يمكن. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ج) التنزه. (المحقق).

(3) في المخطوطة (ج) ولفقدان. (المحقق).

ولكنَّا نتألم بفقدها كما نتألم بفقد الكمالات الحسية من المآكل والملابس وغيرهما.

وتقرير الجواب أنَّ عدم الالتذاذ والتألم لفقد الإدراك **[كمن به سكتة]** مرض شدة[1] كاملة في بطون الدماغ بأسرها يتعطل معه الحس والحركة الإرادية[2] **[أو سكر]** هو كيفية نفسانية موجبة لانبساط الرُّوح تتبع استيلاء الأبخرة الحارة الرطبة المتصاعدة إلى الدماغ على بطونه بسبب استعمال ما يوجبه، وربما يتعطل معه لشدته الحس والحركة الإرادية أيضاً **[شديد لا يتألم بالضرب الشديد ولا يلتذ بحضور المعشوق]** لعدم الإدراك.

[فالنفس ما دامت مشتغلة بهذا البدن لا يتألم بالرذائل] النفسانية **[ولا يتلذذ بالفضائل]** العقلية **[لسكر الطبيعة]** أي سكرها الناشىء من طبيعة البدن وهي الشجرة[3] المنهي عنها آدم عند بعض أرباب التأويل **[فإذا فارقت]** النفس البدن **[تتعذب نفوس**

---

(1) في المخطوطة (ج) مرض تتبع سدة كاملة. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ج) لم يذكر. (المحقق).

(3) والشجرة هي الحنطة أو الكرمة أو التينة أو شجرة من أكل منها حدث، والأولى أن لا يعين من غير قاطع كما لم يعين في الآية لعدم توقف ما هو المقصود عليه - أنوار - رأيت في بعض التفاسير أنَّه شجرة العلم فكنت في التأمل في تحقيقه برهة من الزمان حتى رأيت ليلة أنِّي ذهبت بي إلى السماء ثم يذهب بي إلى سماء سماء وألاقي فيه نبياً نبياً حتى نهت في سماء أنَّ هناك آدم عليه السلام فلاقيته وسألته عن شجرة العلم الذي نهي عن أن يقرب منه قال كأنَّ شأني في معرفته تعالى مشاهدة وسبقت عن التوجه إليه بدون المشاهدة مكتفياً بالعلم، فمرة اكتفيت فقد تبت وأخرجت من الجنة. مولانا عصام الدين. كذا في الحاشية.

الأشقياء بالجهل والهيئة الردية الظلمانية والشوق إلى عالم الحس كما قال تعالى] في كتابه[1] القديم ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ[2]﴾[3] **[وسلبت قواهم]** التي كانوا بها يقتنصون لذاتهم الحسية **[لا عين باصرة ولا أذن سامعة ينقطع عنها ضوء عالم الحس ولا يصل إليها نور القدس]** أي نور عالم العقل حال كونها **[حيوان في الظلمات إذ[4] الظلمة لا معنى لها إلا عدم النور]** ولا يشترط فيها الموضوع القابل عند الإشراقيين كما اصطلح عليه المشّاؤون فإنَّ العرف العام لا يساعده مع أنَّ القابلية موجودة في مبحثنا **[فانقطع عنها النوران]** نور الحس ونور العقل **[فيتسلط عليها الفزع والهيبة والهموم والخوف لأنَّها من لوازم الظلمة ولهذا من تغير مزاج روحه وحصل فيه]** أي في روحه **[ظلمة وكدورة]** بسبب استيلاء الخلط السوداوي عليه **[كأصحاب الماليخوليا[5]]** قيل الصحيح أنَّه بالنون قبل الخاء المعجمة، وترجمته باليونانية الخلط الأسود، وهو سبب هذا المرض سمي باسم سببه وهو مرض سوداوي يتغير فيه الظنون والفكر عن المجرى الطبيعي إلى الفساد والخوف.

[يتسلط عليه الفزع[6] والهموم فكيف حال من وقع في

---

(1) في سورة سبأ.
(2) أي ما يشتهون من نفع الإيمان والنجاة من النار.
(3) سورة سبأ، الآية: 54.
(4) **في المخطوطة (ج) و. (المحقق).**
(5) هذا اللفظ يوناني بعد لام الأول نون وقيل بعدها ياء. بصر الجواهر. كذا في الحاشية.
(6) الخوف.

الظلمات مع اليأس عن التخلص] أي في الحال وما يقرب منه، فإنَّ بعض النُّفوس عند الجميع بل جميعها عند البعض يتخلص إلى عالم النور بعد تعذبها حسب ما فيها من الملكات الرذيلة كما ورد في الحديث، ينبت الجرجير[1] في قعر جهنم، **[ومصاحبة المؤذيات[2]]** التي هي تلك الرذائل التي يتمثل في صورة مثالية موحشة **[ومقارنة الحشرات]** على فوات الكمالات إنَّما يتأذى بها نفس شيِّقة إلى الكمال وذلك الشوق تابع لهيئة يتبع نحواً من الكسب فإنَّ الحكم بأنَّ كمال النفس[3] في المعارف الحقَّة والأخلاق الفاضلة ليس بأولى فإذن البلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة تبرأ[4] كما ذكره الشيخ الرئيس في الإشارات.

[وأما الصالحات الفاضلات] أي النُّفوس الكاملة بحسب قوتها النظرية والعملية، والظاهر أنَّ الفاضلات إشارة إلى الكمال العلمي والصالحات إلى الكمال العملي **[فتنال في جوار الله تعالى]** أي قربه **[ما لا عين[5] رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر من مشاهدة أنوار الحق]** أي مشاهدة الواجب والملأ الأعلى وعجائب عالم النور **[والانغماس في أبحر النور]** أي الاتصال

---

(1) بقلة معروفة تنبت على الماء وتؤكل.

(2) **في المخطوطة (ج) الرذبات. (المحقق).**

(3) **في المخطوطة (ج) النُّفوس. (المحقق).**

(4) **في المخطوطة (ن) ترى. (المحقق).**

(5) إذ لا يتيسر لأحد في هذا الدار بل في دار القرار ـ منصور ـ وإلا ظهر أنَّ هذا الحديث ليس إشارة إلى مرتبة مطلق السعداء كما يشعر به ظاهر عبارة المتن بل إلى مرتبة بعض المقربين منها كما يشير إليه بقوله: من مشاهدة إلى آخره. منصور. كذا في الحاشية.

الكامل بالأنوار المجرّدة التي لا يتناهى نوريتها إذ الاستغراق التام في الأنوار الفائضة عليها من تلك المبادىء العالية **[فيحصل لها الملكية]** أي المرتبة الملكية وهي كمال التجرد عن لوث الطبيعة وخبثها فتحيا بالحياة العقلية الصرفة **[والملكية]** أي المرتبة الملكية، وفي بعض النسخ والملائكة **[لا يتناهى لذاتها]** لدوام مشاهدتها للأنوار العالية التي هي معشوقها ودوام شروق الأنوار اللذيذة منها عليها **[ولا ينقضي[1] سعاداتها]** لا منها من طريان النقص **[فترجع]** الضمير راجع إلى الصالحات الفاضلات **[إلى أبيها]** أي ربّ نوعها الذي هو مبدؤها **[القائم بالسطوة]** الغلبة **[القاهرة على رؤوس ثعابين[2] الظلمة]** أي الهياكل الإنسانية التي هي محتذ[3] القوى الظلمانية فإنَّ رب النوع هو المربي لتلك الهياكل إلى أن تصل إلى كمالها وهو المفيض للنفوس عليها، ثم هو المخلص لتلك النُّفوس عن مضائقها عند بلوغها إلى ما قدر لها من الكمال كما أشار إليه بقوله:

[شديد المرة[4] القاصمة] أي الكاسرة لتلك الأصنام الظلمانية **[صاحب الطلسم الفاضل]** أي الصورة الإنسانية التي هي أحسن الصور وأشرفها، قال الله تعالى ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ

---

(1) **في المخطوطة (ج) ولا ينقضي ولا ينتقص. (المحقق).**

(2) جمع ثعبان.

(3) مكان إقامة من احتذ بالمكان يتحذ: إذا قام به. شرح مواقف. كذا في الحاشية.

(4) **قوله تعالى: ﴿ذُو مِرَّةٍ﴾ ذو حصافة في عقله ورأيه ومتانة في دينه ـ كشاف ـ كذا في الحاشية.**

تَقْوِيمٍ﴾[1][2] **[جار الله الكريم]** الذي هو أقرب أرباب الأصنام العنصرية بل مطلقاً عند أرباب الذوق من أهل العيان **[المتوج بتاج القربة في ملكوت إله العالمين روح القدس]** عطف بيان لما سبقه **[كما ينجذب إبرة حديدة]** متعلق بقوله ترجع إلى أبيها **[إلى مغناطيس لا يتناهى]** فيتصل بها اتصالاً لا يمكنه الانفكاك منه أصلاً.

[وكما لا نسبة للقوى الحساسة إلى النفس] في الإدراك فإنَّ إدراك النفس بحسب قوتها العقلية أكمل وأشمل وأكثر وأثبت من إدراك تلك القوى أي إدراك النفس بوساطتها[3] فإنَّ الأول يتبدل بخلاف الثاني ويتعلق بالظواهر دون البواطن بخلاف الثاني فإنَّه يشمله وبالأمور المتناهية دون غيرها بخلاف الثاني ويبقى ببقاء النفس بخلاف الثاني فإنَّه يزول بفساد الآلات **[ولا لأنوار الله والقدسيين إلى المحسوسات]** في الشرف، فإدراك العقل أشرف من إدراك الحواس، ومدركاته أشرف من مدركاته بل لا نسبة بين الإدراك والإدراك كما لا نسبة بين المدركات والمدركات، فلا نسبة للذة العقلية **[إلى اللذة]** الحسية لما عرفت من أنَّ اللذة بحسب إدراك الكمال، فكلما كان الإدراك أقوى والكمال أكمل كانت اللذة أقوى.

ثم أشار إلى إثبات اللذة العقلية للواجب تعالى فقال

---

(1) سورة التين: الآية 4.

(2) تعديل بأن خصَّ بانتصاب القامة وحسن الصورة واستجماع خواص الكائنات ونظائر سائر الممكنات ـ أنوار ـ كذا في الحاشية.

(3) **في المخطوطة (ج) بواسطتها. (المحقق).**

[والأول عاشق لذاته] فإنَّ العشق على ما عرفه في شرح الإشارات هو الابتهاج بحضور ذات ما هي المعشوقة[1]، والشوق هو الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج، ولا يتصور ذلك إلا إذا كان المعشوق حاضراً من وجه غائباً من وجه، كأن يكون حاضراً في الخيال غير حاضر عند[2] الحس، فللأول العشق التام من غير شوق، إذ لا فقد فيه، وكذا لغيره من العقول، وأما النُّفوس الفلكية فلها العشق والشوق معاً، وهذا الشوق وإن كان فيه شوب ألم لفوات المعشوق من وجه إلا أنَّه لما كان له ومنه فهو لذيذ، وربما يشبه بالألم الحاصل من الدغدغة والحكة تشبيهاً بعيداً، وكذا النُّفوس الكاملة الإنسانية حال تعلقها بالأبدان، وأما بعد قطع التعلّق فقد يصفوا لهم العشق ويقترفون[3] من الشوق وينخرطون في سلك العقول، فيشربون من العين الكافوري بعدما كانوا يسقون من كأس كان مزاجها زنجبيلاً.

فإن قلت: قد عرفت العشق فيما مضى بالميل إلى الاتحاد كما اشتهر عن أفلاطون وغيره من الأساطين، وههنا قد عرفت بالابتهاج المذكور، وقد اشتهر بينهم أنَّه المحبة المفرطة، فما وجه التوفيق بين هذه التعاريف، ثم كيف يتحقق العشق بالمعنى الأول في الواجب بالنسبة إلى ذاته، فإنَّ الميل إلى الاتحاد فرع الاثنينية ولو بوجه ما.

قلت: تلك التعاريف كلها لحقيقة واحدة، فإنَّ حقيقة العشق

---

(1) في المخطوطة (ن) المعشوق. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ج) في. (المحقق).

(3) في المخطوطة (ن) يقتربون (ج) يقترنون. (المحقق).

لها لوازم متعددة فاختلفت التعاريف لاختلاف مأخذها أعني اللوازم، ويشبه أن يكون حقيقة المحبة المفرطة والميل إلى الاتحاد والابتهاج المذكور لا زمان له فيكون الأول حدّه والأخيران رسماه[1]، وأما المناقشة[2] بأنَّ الميل إلى الاتحاد يستلزم الاثنينية، فمثل المناقشة في سائر صفاته المتعلقة بذاته كالعلم مثلاً، فإنَّ التعبير[3] بالميل والاتحاد وغيرهما ممَّا يوهم التغاير لعوز[4] العبارة والميل المذكور فيه عين الذات كما في سائر صفاته.

فإن قلت: كيف يشمل هذا التعريف عشق الأشياء لكمالاتها فإنَّها ليست ذوات حتى يتحقق الميل إلى الاتحاد معها وكيف يشمله التعريف بالابتهاج بحضور ذات ما.

قلت: تلك الأشياء عاشقة لذاتها المتصفة بتلك الكمالات، مائلة إلى الاتحاد معها من تلك الحيثية مبتهجة بحضور ذاتها المتصفة بها وتشتاق[5] إلى ذاتها المتصفة بها عند فقدها بفقد الاتصاف. فافهم.

---

(1) أنت خبير بما فيه من اللزوم. منصور. كذا في الحاشية.
(2) فيه إشارة إلى أنَّ مثل هذه الشُّبهة جارية في سائر تعاريفه كالمحبة والابتهاج بحضور ذات ما عنده فإنَّ النسبة مطلقاً يقتضي تغايراً في المتسبين إلا أنَّ إيهام هذا التعريف للاثنينية أكثر بناءً على أنَّ الميل إلى الاتحاد إنَّما يتصور ظاهراً في كثرة يمكن أن يحدث بينها وحدة، فلذلك خصَّ الإشكال به. كذا في الحاشية.
(3) **في المخطوطة (ج) التفسير. (المحقق).**
(4) الضيق: أن يعوزك الشيء أي يقل عندك وأنت محتاج إليه. كذا في الحاشية.
(5) إشارة إلى وجه دفع مثل هذا الشُّبهة عن تعريف الشوق. كذا في الحاشية.

[فحسب] أي لا لغير إذ لا غير في جنب سبحات[1] جلاله لاستهلاكه فيه **[معشوق لذاته ولغيره]** فيلتذ هو وغيره بمشاهدة ذاته الكاملة من جميع الوجوه، ولما كان إدراكه لذاته أتمّ من إدراك غيره له فلذته بمشاهدته أقوى من جميع اللّذات، ثم بعده[2] لذّة مقربية كما قال: **[ولا تصل إلى لذّة مقربية لذّة]** بمشاهدتهم ذات الأول الذي هو أجلّ المدركات وأكملها وأحسنها وأجملها وعلمت أنَّ الفقد الذي يستلزم الشوق في بعض المقربين أيضاً لذيذ من وجه. **[وسينكشف للنفوس الفاضلة إذا برزت من ظلمة الهياكل إلى سني الجبروت[3]]** لفظة السنى مكتوبة بالياء فيما رأينا من[4] نسخ الكتاب، والظاهر أنَّه حينئذٍ يكون مشدد الياء على وزن فعيل من السناء بالمد وهو الرفعة، ويكون من باب إضافة الصفة إلى الموصوف أي الجبروت العالي، ولو كان مكتوباً بالألف المقصورة كان بمعنى الضوء، والمراد بالجبروت عالم العقول، ويُسمّى أيضاً بالملكوت الأعلى والأعظم ذكره[5] الشيخ في كتاب

---

(1) **في المخطوطة (ج) من حيث سبحات. (المحقق).**
(2) **في المخطوطة (ن) بعد ذلك. (المحقق).**
(3) يمكن أن يُراد بالجبروت المجردات وبالملكوت الذوات والحقائق، ولعلَّ ذلك أصحّ رواية ودراية ممّا ذكر من الصفات الجلالية. والملكوت هي العقول والنفوس الفلكية بل ما ذكره الشارح أمر اخترعه من نفسه وغير موافق للغة والاصطلاح، أما الاصطلاح فلأنَّ أرباب النظر منهم أطلقوا الملكوت كثيراً على الجمادات لها ولغيرها، وأرباب الرياضة عرفوا الجبروت بالأسماء والصفات الإلهية والملكوت بالروحانيات. منصور. كذا في الحاشية.
(4) **في المخطوطة (ج) في. (المحقق).**
(5) أي ذكر ذلك المجموع وهو الجبروت عالم العقول وأنَّه يُسمَّى بالملكوت الأعلى والأعظم منه. كذا في الحاشية.

«پرتو نامه» قيل إنَّما سميت بالجبروت لأنَّها مجبورة على كمالاتها الفطرية وحفظها أو لأنَّه جبر نقصها الإمكاني بحصول ما يمكن لها بالفعل. **[وأشرقت على شرفات الملكوت]** والمراد به عالم النُّفوس، ويُسمّى أيضاً الملكوت الأدنى والأصغر ذكره في «پرتو نامه[1]» وإضافة الشرفات إليها تخصصها بالنُّفوس الفلكية هذا هو التفسير المطابق لما ذكره في «برتو نامه» وغيره من كتبه، ويمكن أن يُراد بسني[2] الجبروت أنوار الجلال الإلهي وبشرفات الملكوت العقول والنُّفوس الفلكية **[بنور الله]** متعلق بقوله سينكشف **[ما لا يناسب انكشاف الأجسام للأبصار بنور الشمس]** لا في الانكشاف ولا في المنكشف على نحو ما مرّ.

[ومن أنكر اللذات الروحانية] كالعوام ومن يحذو حذوهم **[فهو كالعنين إذا أنكر لذة الجماع]** والمتألهون يحتظون في هذه النشأة بحظ وافر من هذه اللذة ويشغلون بها عن اللذات الحسية كما قال سيدنا سيد الكل في الكل ﷺ: «أبيت عند ربِّي يطعمني ويسقيني» قال الله تعالى ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَـٰمِ﴾[3] فهو على نور من ربه، حكى الشيخ في كتبه[4] عن الحكماء وعن نفسه أيضاً الاختطاء بخطوة تامة منه وأنشد في هذا المقام قول الشاعر:

---

(1) **من «إضافة» إلى «رتو نامه» لم يذكر في المخطوطة (ج). (المحقق).**
(2) والمناسب على هذا أن يُكتب بالألف كما أشير إليه بل هذا هو الملائم بظلمة الهياكل كما لا يخفى، سواء حمل على هذا المعنى أو على العقول كما نقل عن الشيخ منه. كذا في الحاشية.
(3) سورة الزمر، الآية 22.
(4) قال في «پرتو نامه» ورسالة الرُّوح منه. كذا في الحاشية.

وكان ما كان ممَّا لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

قال في «پرتو نامه» وإن كان ما يشاهدونه بعد قطع التعلق لا نسبة له إلى ما يشاهدونه والحالة هذه لكنَّه قد يكون أعلى ممَّا يشاهده غيرهم في الآخرة أو مساوياً له أقول: يوافقه ما نقل عن سهيل بن عبد الله التستري رضي الله عنه أنَّ بعض العارفين يشاهدون الله تعالى في الدُّنيا أتمّ من مشاهدة غيرهم له في الآخرة **[وقد رجح البهائم على الملائكة والقدسيين]** لإثبات اللذة للبهائم وسلبها عنهم ويمكن أن يكون المراد بالملائكة العقول، وبالقدسيين النُّفوس الفلكية، ويمكن أيضاً أن يحمل الملائكة على ما يعمّ النُّفوس الفلكية والقدسيين على المتألهين المنسلخين المنقطعين عن اللذات الجسمانية.

الهيكل السابع

في النبوات والمعجزات والكرامات والمقامات[1] والمنامات

ومهد لذلك أصلاً هو [**أنَّ النُّفوس الناطقة من جوهر الملكوت**] لما عرفت من أنَّها جوهر مجردة [**وإنَّما يشغلها عن عالمها**] ومطالعة[2] أفراد تلك العالم ومشاهدة ما فيها من العلوم واستفاضة الأنوار منها [**هذه القوى البدنية ومشاغلها**] فتجذبها إلى العالم السفلي [**فإذا قويت النفس بالفضائل الرُّوحانية**] بضم الراء أي النفسانية ويجوز فتحها أيضاً فيكون منسوباً إلى الروح وهو الطيب والنزاهة [**وضعف سلطان القوى البدنية**] وغلبتها [**بتقليل الطعام**] أي تلطيفه وتعديله لئلا يشتغل النفس بهضمه[3] عن الالتفات إلى عالم النور [**وتكثير السهو**] أي الارتياض بتقليل النوم بطريق التدريج فإنَّ كثرة النوم تبلّد النفس بما يرخي القوى[4] [**يتخلص أحياناً إلى عالم القدس وتتصل بأبيها**

(1) في المخطوطة (ج) لم يذكر. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ن) مطابقة. (المحقق).

(3) يُقال: البطنة تُذهب الفطنة، والبطنة عظم البطن من الشبع.

(4) يقول الصوفية: الرياضة على أربعة أشياء: قلة الطعام وقلة الكلام وقلة المنام وقلة صحبة العوام. وقول المحدثين منع فاه من الكلام وبطنه من الطعام. كذا في الحاشية.

المقدَّس] أي رب نوعها **[وتتلقى**[1] **منه المعارف]** كما قال أرسطاطاليس ما معناه: خاطبني جوهر من الأنوار العالية بكثير من المعارف والحقائق، فقلت: من أنت؟ قال: أنا طباعك التام، وتتصل أيضاً بحسب اختلاف المناسبة ودرجات الكمال **[بالنفوس الفلكية العالمة بحركاتها وبلوازم حركاتها]** من الحوادث السفلية **[وتتلقى منها المغيبات الكونية]** من الأمور الماضية والآتية **[في نومها ويقظتها فيصير النفس كمرآة تنتقش بمقابلة في نقش]** وذلك هو الكشف وقد يكون عقلياً صرفاً تفيض صور تلك المعاني على النفس وينطوي منه سريعاً. **[وقد يتفق أن يشاهد النفس أمراً عقلياً وتحاكيه المتخيلة]** بصور تناسبه مناسبة ما **[وتنعكس]** تلك الصور **[إلى عالم الحس كما كان]** أي في سائر الأوقات **[تنعكس منها]** أي من عالم الحس وأنّث باعتبار الحواس **[صور مختلفة إلى معدن التخيل]** والمراد بالحس ههنا هو الحس المشترك كما صرَّح به في «پرتو نامه» **[فيشاهد صوراً عجيبة]** في الحسن واللطافة والعظمة **[تناجيه]** وتكلمه كما أخبر به سيدنا ﷺ حيث قال: «أحياناً يتمثّل لي الملك رجلاً ويكلّمني» وصحَّ عنه أنَّه رأى جبرائيل في صورة[2] دحية الكلبي وقد كان معروفاً بالجمال، وأخبر أنَّه رآه مرة في صورته[3] ورآه كأنَّه

---

(1) في المخطوطة (ج) يتلقى. (المحقق).

(2) أي في الصورة التي هي أشد انطباقاً ومحاكاة لما هو عليه من الإحاطة التامة بجميع الجسمانيات منه. كذا في الحاشية.

(3) قيل ما رآه أحد من الأنبياء في صورته الحقيقية غير محمد ﷺ مرتين مرة في الأرض ومرة في السماء. كشاف كذا في الحاشية.

طبق[1] في الخافقين. **[أو يسمع كلمات منظومة[2]]** من غير أن يشاهد أحداً كما قال سيدنا ﷺ: «أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس» وربما يظهر عليه مكتوب فيه كلام مرتب كما في ألواح موسى ذكره في غير هذه الرسالة **[أو يتجلى الأمر الغيبي]** في مرآة نفسه من دون أن يتلبس بصورة كلامية أو غيرها من الصور المثالية **[ويتراءى الشبح]** على تقدير المحاكاة ومشاهدة الصور **[كأنَّه يصعد وينزل والمفارق[3] ذو الشبح يمتنع عليه الصعود والنزول لتجرده عن لوازم الأجسام]** من الأين والحركة فيه وغيرهما **[بل الشبح ظل له جسماني يحاكي أحواله الرُّوحانية]** بضرب من المحاكاة يخفي حقيقة تلك المحاكاة، إلا على الراسخين في الحكمة المتعالية، واعتبر بحقيقة إدراك المسموعات[4] والمبصرات كيف تُحاكيهما صورة الأذن والبصر، بل الصفات السبع الإلهية كيف تُحاكيها القوى الإنسانية، ومن ثم قال سيدنا محمَّد ﷺ: «خلق الله تعالى آدم على صورته».
واعلم أنَّه لما عرفت أنَّ الشبح ظل للنور المجرّد وجميع ما فيه من الصفات ظلال للصفات الرُّوحانية في ذلك النور، وعلمت أيضاً ممَّا سبق أنَّ الأجسام وصفاتها ظلال لأربابها النورية وصفاتها، وتلك الأنوار وصفاتها أيضاً ظلال لنور الأنوار وما له من صفات الكمال التي هي عين ذاته، فتلك الصفات مستهلكة

---

(1) جانبا الجود قيل المشرق والمغرب. كذا في الحاشية.
(2) **في المخطوطة (ج) منطوقة. (المحقق).**
(3) **في المخطوطة (ج) المعارف. (المحقق).**
(4) **في المخطوطة (ج) المحسوسات. (المحقق).**

في أحدية الذات متكثرة في تلك المظاهر، فالعالم كله ظل نور الأنوار، ولنا في تحقيق نسبة الصور إلى الحقائق كلام في رسالة الزوراء وشرحها فيطالعهما من وجدهما، فإنَّ فيهما فوائد منبهة على كثير من غوامض الأسرار.

[والمنامات أيضاً منها محاكاة خيالية بما شاهدت النفس] من المعاني حال فراغها عن الاشتغال بصور المحسوسات الظاهرة **[أعني]** المنامات **[الصادقة]** يعني أنَّ المحاكاة فيها **[لا الأضغاث]** في الصحاح أضغاث أحلام الرؤيا التي لا يصحّ تعبيرها[1] لاختلاطها **[التي يحصل من دعابة]** وهي المزاح على ما في الصحاح **[شيطان التخيل]** شبه تشويش القوة المتخيلة وتخليطها الصور بعضها ببعض بالدعابة التي ليست مشتملة على فائدة فكرية، وسماها شيطاناً لوسوستها النفس ومنعها إياها عن مطالعة الحقائق **[وقد تتطرب النُّفوس المتألهة طرباً قدسياً]** مبدأ من الجنبة[2] العالية لا من الأمور السافلة الدنية البدنية[3] **[فيشرق عليها نور الحق الأول تعالى]** إما بواسطة أو بدونها قال في «پرتو نامه»: وليس ذلك النور من قبيل العلم والصور العقلية بل هو شعاع قدسي يتجلى للنفس المتألهة فيشاهدها أتمّ من مشاهدة البصر، وربما يظهر في الحس المشترك نور أنور من نور الشمس على ما مرّ، وذلك النور الفائض إكسير العلم والقدرة فيحصل له من

---

(1) في المخطوطة (ج) تأويلها. (المحقق).
(2) في المخطوطة (ج) الحسية. (المحقق).
(3) في المخطوطة (ج) لم يذكر. (المحقق).

العلوم بسبب هذا النور ما يستحيل عنه العبارة ويحصل له القدرة على ما يخرج عن وسع بني النوع فيخضع له العنصريات وتذعن لأمره ونهيه خضوعها[1] للمبادىء العالية.

[ولما رأيت الحديدة الحامية يتشبه بالنار لمجاورتها ويفعل فعلها من الإحراق مثلاً لا[2] تتعجب من نفس أشرقت[3] واستضاءت بنور الله فأطاعها الأكوان طاعتها للقدسيين] من الملأ الأعلى **[وفي المستشرقين]** المستفيضين لأنوار الله **[رجال]** متألهون **[وجوههم]** وجوه قلوبهم **[نحو أبيهم المقدَّس]** عن الجهات **[يلتمسون النور فيتجلى لهم جلايا القدس]** أي الأنوار العالية **[كما أنذرت]** أخبرت **[الزورة]** أي الواردة النوري **[القار ذات الألق]** أي اللمعان، والمقصود منه مشاهدة قارة وقعت له في بعض أوقاته ففاض على نفسه فيها نور مستتبع لإشراق تام وظهر عليه في تلك الحال هذا الكلام على الوجه الذي تحقّق لك من قبل[4]، وأسند إلقاء الكلام إليه لظهور[5] في ذلك الحال بل لتمثله من ذلك النور المشاهد أنَّ **[هداية الله أدركت قوماً[6] اصطفوا]** أي توافقوا في التجريد وشرائط الطلب **[باسطي أيديهم]** مكملي استعداداتهم التي لا يتوقف فيض الحق إلا

---

(1) في المخطوطة (ج) خضوعاً. (المحقق).
(2) في المخطوطة (ج) فلا. (المحقق).
(3) في المخطوطة (ج) استشرقت واستنارت. (المحقق).
(4) حيث قال: أو تسمع كلمات منظومة. كذا في الحاشية.
(5) في المخطوطة (ج) لظهوره. (المحقق).
(6) في المخطوطة (ق) قوماً أدركوا. (المحقق).

عليها، فإنَّ الدعاء بلسان الحال[1] مستجاب مقبول البتة **[ينتظرون الرزق السماوي]** النوري **[فلما انفتحت أبصارهم]** بصائرهم **[قد وجدوا الله مرتدياً بالكبرياء[2]]** النوري القاهر كل الأنوار عن اكتناه **[اسمه]** أي ما يعرف ذاته به فإنَّه الاسم في عرف أهل التحقيق لا اللفظ الدال عليه **[فوق نطاق الجبروت]** أي[3] فوق دائرة العقول سماها دائرة لإحاطتها على ما دونها **[وتحت شعاعه قوم إليه ينتظرون[4]]** يعني بعين العقول والنُّفوس الفلكية.

والمقصود أنَّ أهل التجريد التام يشاهدون نور الأنوار وسائر الأنوار الظاهرة، وهذه المرتبة أعلى من المرتبة الأولى، أعني الإشراق المستتبع بخضوع العنصريات، فإنَّ هؤلاء استغرقوا في المشاهدة **[ويجب على المتبصر[5] أن يعتقد صحة النبوات]** فإنَّ النبوة عبارة عن كمال، وهي للنفس الإنسانية بالاطلاع على الحقائق والتحلي[6] بالملكات الفاضلة والتأييد من عالم النور بحيث يتخصص بأفعال تعجز عنه بنو النوع ويكون مأموراً من الملأ الأعلى بتكميل النوع، وجميع هذه الأمور ممكنة كما دلَّت عليه المباحث السالفة، ثم القيد الأخير المخصوص بالأنبياء لا

---

(1) في المخطوطة (ن) الاستعداد. (المحقق).
(2) في المخطوطة (ج) برداء الكبرياء بالكبرياء. (المحقق).
(3) في المخطوطة (ج) أو. (المحقق).
(4) في المخطوطة (ج) إليه ينظرون. (المحقق).
(5) في المخطوطة (ج) المستبصر. (المحقق).
(6) في المخطوطة (ج) التجلي. (المحقق).

يوجد في غيرهم، وأما سائر القيود كخوارق العادات والاطلاع على الحقائق فيعمهم وغيرهم كالأولياء والحكماء المتألهين، بل قد يكون بعض الأولياء أكثر اطلاعاً على بعض الحقائق من بعض الأنبياء فإنَّ كثيراً من محققي علماء هذه الأُمَّة كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي وحذيفة والحسن البصري وذي النون وسهل التستري وأبي يزيد وجنيد وإبراهيم بن الأدهم وأمثالهم ربما يترجحون في الحقائق على بعض أنبياء بني إسرائيل، واحتياج موسى إلى الخضر يشهد في ظاهر الحال على مثل ذلك، وأيضاً استفادة داود من لقمان[1] مشهورة وفي الكتب مسطورة

وهذا النمط[2] من الكلام وإن لم يكن برهانياً إلا أنَّ البرهان لا يمنعه. إلى ههنا ترجمة كلام المصنف في رسالة «پرتو نامه».

[**وإنَّ أمثالهم**] أي الأمثال الواردة عليهم وعلى ألسنتهم [**تشير إلى الحقائق كما ورد في المصحف**] [﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾[3] **وكما أنذر بعض النبوات**] أي أخبر بهذا الكلام [**أنِّي أريد أن أفتح فمي بالأمثال فالتنزيل**] أي تنزيل الحقائق في صور الأمثال موكول [**إلى الأنبياء**] فإنَّهم مبعوثون لتكميل النُّفوس على اختلاف استعداداتهم وحفظ المصالح الصورية والمعنوية عليهم فلا بدَّ أن يبرزوا الحقائق في

(1) قال الفاضل الرومي في شرحه لشرح المطالع: إنَّ لقمان الحكيم من تلامذة داود النبي عليه السلام ـ مير عوض ـ كذا في الحاشية.

(2) أي النوع.

(3) سورة العنكبوت، الآية: 43.

صور الأمثال ليستفيد الكل منها على حسب اختلاف مشاربهم وأذواقهم، وإليه أشار سيدنا سيد الكل في الكل ﷺ حيث قال: «نحن معاشر الأنبياء أُمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم».

والتأويل هو إرجاع صور الأوضاع الشرعية إلى مآلها أعني الحقائق والمعاني التي هي لها وكشف تلك الحقائق والمعاني التي هي تحت تلك الصور **[والبيان]** أي بيان تلك الحقائق معرّاة عن الحجب الصورية موكول **[إلى المظهر الأعظمي الأنوري الأروحي الفارقليطي]** منسوب إلى فارقليطا بالفاء ثم الألف ثم الراء المكسورة ثم القاف الساكنة ثم اللام المكسورة ثم الهاء ثم الطاء ثم الألف المقصورة، لفظ عبراني معناه الفارق بين الحق والباطل، والمراد به مظهر الولاية التي هي باطن النبوة **[كما أنذر المسيح عيسى ﷺ]** وسيأتي بيان وجه التسمية حيث قال **[إنّي ذاهب إلى أبي وأبيكم]** أي ربِّي وربّكم. قد سبق منّا أنَّ الأوائل كانوا يسمّون المبادىء بالآباء لا بالمعنى الذي يفهمه النصارى كما يدلُّ عليه قولهم وأبيكم **[ليبعث لكم فارقليطا الذي ينبئكم بالتأويل]** ومراده من ذلك سيدنا الخاتم ﷺ فإنَّ نشأته أنهى مراتب كمال النبوة في كشف الحقائق، والولاية غالبة في نشأته على النبوة، ولهذا ترى صور أوضاع شريعته المقدَّسة في غاية الرقة وإشعار كلامه الجامع وأوضاعه الفائضة[1] بالحقائق في غاية الظهور كما أشار إليه بقوله ﷺ: «آتيكم[2] بالسهلة السمحة البيضاء». فالسهولة

---

(1) في المخطوطة (ج) الفائقة. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ج) أتيتكم. (المحقق).

والسماحة إشارة إلى الرقة واللطافة، والبياض إلى ظهور الحقائق من تحت تلك الحجب الرقائق وحيث كان نشأته أنهى ما يمكن للنبوة من مراتب الرقة واللطافة وغلبة الولاية ختم النبوة بنشأته المقدَّسة وما بقي بعده إلا الولاية الصرفة.

[وقال] أي المسيح [**الفارقليطا**[1] **الذي يرسله أبي باسمي ويعلمكم كل شيء**] أي تأويل كل صورة من الأوضاع التي أتيتكم بها قولاً وفعلاً وقوله [**باسمي**] أي [**يتسمّى بالمسيح لأنّه يمسح بالنور**] أي يغشى بالنور الشارق الذي هو إكسير العلم والقدرة كما سبق [**وقد أشير إليه في المصحف حيث قيل**: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾[2] **وثم للتراخي**] يعني أنّه يعلم من قوله ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ أنَّ تمام الكشف عن حقائق ما أنبأ به صور الأوضاع المنزلة على الخاتم وتجريدها عن ملابس الصور بالكلية متراخٍ عن زمانه، فإنَّه إنَّما يظهر في نشأة من هو فارقليطا ومظهر ولايته الخاصة به، وإن كشف لسان النبوة الختمية عنها بأتمّ ما يمكن في نشأة النبوة بحيث أنضى[3] جلابيبها[4] ولم يبق عليها من الصور والحجب إلا رقائق لطيفة يجتلي ذوو البصائر فيها جمال تلك الحقائق، ولذلك كان فارقليطا جميع الأنبياء والكاشف عن حقائق أنبائهم، لكن بقي بعض تلك الحجب الرقيقة بحكم مقتضى النبوة موقوفاً موكولاً كشفه إلى مظاهر ولايته الخاصة مراعاة لما هو المناسب لاستعداد الزمان.

---

(1) **في المخطوطة (ج) المسيح إنَّ الفارقليطا. (المحقق).**

(2) سورة القيامة: الآية 19.

(3) الإنضاء إخلاق الثوب.

(4) جلباب بالكسر: الرداء وجمعه جلابيب.

[ولا شك أنَّ أنوار الملكوت نازلة لإعانة[1] الملهوفين[2]] لا منع فيها **[وأنَّ شعاع القدس ينبسط]** على النُّفوس المستعدة المتجردة **[وأنَّ طريق الحق ينفتح]** لمن يقرع بابه يعني أنَّ باب التأله مفتوح **[فإنَّ واهب العلم الذي هو بالأفق[3] المبين ما هو على الغيب[4] بضنين[5]]** وفيه تلويح من المصنف إلى مرتبة في التأله كما لا يخفى على ذي فطانة **[كما أخبرت الخطفة ذات البريق]** الخطفة في اللغة فعلّة من الخطف[6] بمعنى الاستلاب والمراد به غيبة لطيفة عن عالم المحسوسات ومشاهدة الأنوار مشاهدة غير ثابتة يستتبع فيضان نور بارق على النفس **[ليلة هبت الهوجاء]** هي في اللغة الريح العاصفة التي تقلع البيوت[7] والمراد ههنا التجرد المؤدي إلى رفض القوى البدنية، ولا يتيسر ذلك إلا بهبوب رياح الجذبات من المهب الأعلى كما قال تعالى ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ﴾[8] **[والنير يدنو فينة[9]]**

---

(1) **في المخطوطة (ن) لإغاثة. (المحقق).**

(2) الملهوف المظلوم.

(3) أي في أُفق عالم العقل وهو حدّه ونهايته. كذا في الحاشية.

(4) أي على غائب عنك بل عن الأوائل من الأمور الخفية والإنذرات الكونية شرح إشراق. كذا في الحاشية.

(5) بخيل.

(6) أخذ الشيء بالسرعة.

(7) **في المخطوطة (ج) البيوتات. (المحقق).**

(8) سورة الأعراف، الآية: 57.

(9) الفينة بعد الفينة أي الحين بعد الحين وفي الحديث: «ما من مؤمن إلا وله ذنب قد اعتاده الفينة بعد الفينة ثم يتوب إلى الحين بعد الحين». كذا في الحاشية.

أي ساعة [**من صاحبها**] أي صاحب الخطفة نازلاً [**وهو يدنو من النير فينة صاعداً**] هذه صورة تلك المشاهدة على ما تمثّلت له قدس سره [**أن انفتح له سبيل القدس ليصعد إلى رجال مبعث**[1] **البرازخ**[2] **الأكثرين**] هذا مفعول لقوله: أخبرت أي أخبرت تلك المشاهدة لهذا الكلام، والنسخ التي رأينا كانت سقيمة مضطربة، ففي بعضها قيد لفظ رجال[3] بالجيم، وفي بعضها لفظ مبعث على وزن مفعل من البعث بالثاء المثلثة، وفي بعضها الأكثرين بالثاء المثلثة وفي بعضها بالباء الموحدة، وفي بعضها لفظ رحال بالحاء المهملة جمع رحل وهو المنزل، ولفظ منعت على صيغة الماضي من المنع والأكثرين بالثاء المثلثة وهذا أقرب، والظاهر حينئذٍ أن يكون لفظ ليصعد على صيغة المجهول ومضمونه على هذا الوجه انفتح سبيل الوصول إلى عالم القدس ليصعد الصاعدون إلى منازل علية منعت البرازخ وعلائقها الأكثرين عن الوصول إليها، هذا على أنَّ النفس لا تطمئن بذلك، فلعلَّه تصحيف أو فيه ترك فمن وجد النسخة المصححة وتحقق معناه فليثبت ههنا تكرّماً والله يحب المحسنين.

ثم أخذ في النجوى مع الله تعالى بلسان الابتهال مومياً إلى جميع المطالب التي لا محيص عنها لطالب الكمال، مشيراً إلى مقاصد هذه الرسالة على وجه الإجمال فقال: [**ربنا آمنا بك**] أي

---

(1) **في المخطوطة (ج) منبعث. (المحقق).**

(2) جمع برزخ والمراد ههنا الأجسام وعلائقها.

(3) **من «رجال» إلى «لفظ» لم يذكر في المخطوطة (ج). (المحقق).**

بوجوب وجودك وصفات كمالك على ما يليق بعظمة ذاتك، وهذا إشارة إلى معرفة ذات الواجب وصفاته **[وأقررنا برسالاتك]** وما خصصت به أهلها من المزايا والكمالات من شهود أنوار ذلك في مظاهر آياتك، والتصرف في عبادك بما يصلح أمورهم من المعاش والمعاد، وهذا إشارة إلى النبوات التي هي المدرج الأقصى من معارج النُّفوس الإنسانية، **[وعلمنا أنَّ ملكوتك مراتب]** متفاوتة في الصعود والنزول والدنو والعلو، وفي بعض النسخ **[مآب]** أي معاد للنفوس بعد تجردها عن البدن وهذا إشارة إلى معرفة الأنوار المجرّدة **[وأنَّ لك عباداً متألهين]** من أرباب التجريد **[يتوسلون بالنور]** أي الملكات الفاضلة والكمالات العلمية **[إلى النور]** أي مشاهدة الأنوار العالية واستشراق الأنوار منهم على **[أنَّهم قد يهجرون النور للظلمات]** أي قد يميلون وينحرفون عن الجنبة العالية النورانية إلى الجنبة السافلة الظلمانية، يعني إلى تقوية القوى البدنية ومزاولة بعض اللذائذ الطبيعية على وجه الاعتدال **[ليتوسلوا بالظلمات]** أي بتلك القوى البدنية **[إلى النور فيحصلون[1] بحركات المجانين[2]]** المنهمكين في الطبيعة **[قرة عين العقلاء]** الكاملين ومن ههنا يعرف الفطن اللبيب سرّ ما ورد في الكلام النبوي أنَّ «نوم العالم عبادة» فإنَّ العالم إنَّما يستعمله على الوجه الأليق ليستعين به على الاستكمال، ثم هذا وما يتبعه إشارة إلى الكرامات والخوارق.

---

(1) في المخطوطة (ج) فيخلصون. (المحقق).

(2) في المخطوطة (ن) المجانيين. (المحقق).

[**وعدتهم الزلفى**[1]] وفي بعض النسخ أرعدتهم أي هددتهم وخوفتهم عن الركون إلى ظلمات الطبيعة [**وأرسلت إليهم رياحاً**] مبشرات هي الأشواق الكاملة [**ليحملهم إلى عليين ليحمدوا**[2] **سبحانك**] أنوار جلالك وجمالك [**وليحملوا أسفارك**[3]] أي تفقهوا[4] حقائق آياتك أنبائك[5] المنزلة على أهل السعادة [**وليتعلقوا بأجنحة الكروبيين**[6]] أي بالملكات النورية المستلزمة للمناسبة معهم [**وليصعدوا بحبل الشعاع**] أي الأنوار الفائضة من العوالي على نفوسهم [**وليستعينوا بالوحشة والرهبة**] عن الطبيعة وعلائقها [**لينالوا الأنس**] مع أهل الملكوت [**أولئك هم الصاعدون إلى السماء**] بنفوسهم المشرية[7] [**وهم**[8] **القاعدون على الأرض**] بأبدانهم [**أيقظ**

---

(1) أي تقرب ـ الزلف بالفتح والزلفة بالضم والجزم: الدرجة والمنزلة، والزلفى القربى مجمل ـ كذا في الحاشية.

(2) **في المخطوطة (ج) ليمجدوا. (المحقق).**

(3) السفر الكتاب الأزلي السرمدي.

(4) **في المخطوطة (ج) يفقهوا. (المحقق).**

(5) **في المخطوطة (ج) لم يذكر. (المحقق).**

(6) سادة الملائكة بتخفيف الراء وهم المستغرقون في أنوار جلال الله سبحانه بحيث لا يتفرغون معه لشيء أصلاً لا لتدبير الأجسام ولا لتأثير منها. كذا في شرح المواقف، وهم ملائكة عظام لا تعلق لهم بالأجسام ـ منصور ـ كذا في الحاشية.

(7) **في المخطوطة (ج) المشرقة. (المحقق).**

(8) كما قال رضي الله عنه: «واشوقاه إلى إخواني الآتين في آخر الزمان، أجسادهم في الأرض وقلوبهم معلّقة بالمحل الأعلى». أي المجردون من الفضلاء الذين يسبحون في الأرض ولا يتخذونها وطناً ومسكناً. شرح إشراق. كذا في الحاشية.

اللهم الناعسات[1][2] **من النُّفوس في مراقد الغفلات]** الذاهلات[3] عمَّا يتيسر لها من الدرجات لو أنَّها آمنت وعملت الصالحات **[ليذكروا اسمك]** لساناً وجناناً **[ويقدسوا مجدك]** عمَّا لا يليق بنزاهتك فيصلون بذلك إلى الكمال الذي يستعدونه **[وكمل حصتنا من العلم والصبر]** فإنَّهما أبا الفضائل، وقد سبق لك من المباحث السالفة[4] أنَّ النفس الإنسانية لها قوتان، نظرية وعملية ذات شعبتين شهوية وغضبية، وكمالها بحسب القوة الأولى هو العلم بحقائق الأشياء وكمالها[5] بحسب القوة الثانية هو التوسط بين طرفي الإفراط والتفريط حتى تصير النفس كالخالي عنهما، فإنَّ الوسط هو غاية البعد عن الأطراف فيناسب النفس حينئذٍ المبادىء الخالية عنها بالفعل والتوسط في الشهوية هو العفة وفي الغضبية الشجاعة فانحصرت أُصول الفضائل في العلم والعفة والشجاعة وبتركيبها تحصل العدالة.

والصبر هو ملكة حبس النفس عن الشهوات وعلى المكروهات على مقتضى الرأي الصحيح، فهو من حيث كونه مبدأ

---

(1) نُعاس بالضم النوم ناعس لغة منه.

(2) **في المخطوطة (ن) الناعشات. (المحقق).**

(3) **في المخطوطة (ج) الزاهدات. (المحقق).**

(4) **في المخطوطة (ن) السابقة. (المحقق).**

(5) جعل بعضهم الصبر من فروع القوة الشهوية، وفسَّره بحبس النفس عن الشهوات وحينئذٍ لا يظهر كون العلم والصبر أبوي جميع الفضائل، فسَّره بما ذكرنا. وحينئذٍ يظهر معنى كلام الشيخ، وممَّن فسَّره بذلك الشيخ عز الدين الكاشي في رسالة له في الأخلاق موسومة بالصاحبية منه. كذا في الحاشية.

حبس النفس عن الشهوات يوجب ملكة العفة، ومن حيث كونه مبدأ حبسها على المكروهات يوجب ملكة الشجاعة، فإذا حصل العلم والصبر ينتج عنهما سائر الفضائل، فالعلم بمنزلة الأب لها لكونه مبدأ الكل، والصبر بمنزلة الأم لانطوائه على سائرها بالقوة القريبة.

واعلم أنَّهم حصروا أُصول الفضائل في العفة والحكمة والشجاعة، وجعلوا كلاً منها توسطاً بين طرفي الإفراط والتفريط، فالحكمة التوسط بين الجربزة[1] والبلاهة، والعفة بين الفجور والجمود[2]، والشجاعة بين الجبن والتهور، واستشكل بأنَّ الحكمة إن فسرت بخروج النفس الإنسانية إلى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل فهو مقسم[3] جميع الفضائل فكيف يصحّ جعله قسماً من العملي الذي هو قسم منه، وإن فسرت الحكمة بمعرفة أحوال الموجودات الخارجية[4] بقدر الطاقة البشرية فلا يصحّ الحكم بأنَّه توسط بين طرفي إفراط وتفريط بل لا إفراط فيه، فإنَّه كلَّما كان أكثر كان أكمل، فأجابوا[5] عنه تارة بأنَّ هذه الحكمة التي جعلت قسماً غير التي هي المقسم وإطلاق الحكمة

---

(1) معرب گربزة معناه استعمال قوة الفكر في غير مواضعها.

(2) **في المخطوطة (ج) الخمود. (المحقق).**

(3) ممنوع فإنَّ الفضائل المذكورة كما اعترف به أخلاق وهي ملكات والخروج ليس بملكة. منصور. كذا في الحاشية.

(4) **في المخطوطة (ج) لم يذكر. (المحقق).**

(5) لأحد أن يقول: إنَّ معرفة بعض تلك الأحوال لا يفيد زيادة كمال وربما يفيد في شيء من الأحوال نهكا ونقصاً، كما في العلوم الممنوعة عقلاً وشرعاً ـ منصور ـ كذا في الحاشية.

عليهما باشتراك اللفظ، فإنَّ ما جعل قسماً هو التوسط في أعمال الرؤية في مصالح المعاش، وتفسيره بالتوسط بين البلاهة والجربزة يفيد ذلك، إذ الجربزة لا يكون إلا في العقل العملي المعشى، وأنت خبير بأنَّه حينئذٍ لا تنحصر الفضائل في الثلاثة لخروج[1] المعرفة بحقائق الموجودات عنها، بل إنَّما تنحصر فيها الفضائل المتعلقة[2] بالقوة العملية وأخرى بأنَّ هذه الحكمة هي الحكمة التي هي المقسم وهي المفسرة بمعرفة حقائق الموجودات ولا محذور فيه، فإنَّه يكون معرفة حقائق الموجودات باعتبار ذاتها مقسماً وباعتبار تحصيلها قسماً من العملي، فما هو قسم منه هو تحصلها لأنفسها وأنت[3] تعلم أنَّه إذا فسر الحكمة بالمعرفة المذكورة كان معرفة طريق تحصيله قسماً منه لأنفس تحصيله، ثم لا يصحّ تفسير الحكمة التي هي القسم[4] بالتوسط بين الجربزة والبلاهة، بل إن فسر بالتوسط بين الجمود[5] الذي هو البلادة وبين الانتقال على سبيل التفطن لكان أقرب فإنَّه طريق تحصيل معرفة حقائق الموجودات.

---

(1) خروج المعرفة بحقائق الأشياء عنه غير مضرّ فإنَّ المقصود في علم الأخلاق حصر الفضائل الخلقية لا مطلق الفضيلة، ولهذا لا يتعرض لكثير من الفضائل النفسية والبدنية الخارجية كالمال والجمال ـ منصور ـ كذا في الحاشية.

(2) إما تعلقاً قريباً كالعفة والشجاعة، أو مقيداً لمرتبة كالحكمة المفسرة بالتفسير المذكور فإنَّه يتعلق بالقول العملي منه. كذا في الحاشية.

(3) لو حمل التحصيل على ما هو أعمّ منه الخارجي والذهني كان مقيداً لما قرَّره مع زيادة فائدة استحسنه منصور ـ كذا في الحاشية.

(4) في المخطوطة (ج) المقسم. (المحقق).

(5) في المخطوطة (ج) الخمود. (المحقق).

[وارزقنا الرضاء بالقضاء] هو طمأنينة النفس في إحكام الأقدار بسبب الانشراح بنور اليقين فإنَّه أصل كل سعادة وبهجة كما ورد في الأخبار، جعل الله بحكمته الرُّوح والفرح في الرضاء واليقين، وصاحب الرضا يبلغ إلى مقام يصير مرارات القضاء حلواً في مذاقه كما قال ذو النون رحمه الله الرضاء سرور القلب بمر[1] القضاء، وقال رويم رحمه الله: الرضاء استقبال الأحكام بالرُّوح، ولا يحصل ذلك إلا برفع الاختيار عن نفسه، ولذلك فسره جنيد رحمه الله برفع الاختيار، ولا يمكن رفع الاختيار إلا بالاستغراق في شهود اختيار الله تعالى، ولذلك[2] قال ابن عطاء رحمه الله، الرضا نظر العبد إلى قديم اختيار الله تعالى للعبد فإنَّه اختار له الأفضل، والمراد باستعلاء مرارات القضاء استعلاؤها بحسب الرؤية والميل التابع لها لا بحسب الطبع كما في الأدوية المرة النافعة، وربما يغلب حكم الطوع الإرادي على الطبع فيزول كراهة الطبع أيضاً، وذلك شأن النُّفوس الخيِّرة القوية على ضبط قواها الجسمانية وتسخيرها تحت قهرمان أوامر العقل القدسي ونواهيه حتى يصير مطواعاً لها سلس الانقياد لها مسترسلاً إليها من غير كلفة، وكأنَّه إليه أشار الحديث النبوي حيث قال: «أسلم شيطاني على يدي».

[أجعل الفتوة] وهي عبارة عن العدالة، وهي مستجمعة لجميع الفضائل كما سبق، وهي فن أصل اللغة استواء الشخص

---

(1) في المخطوطة (ج) ثمرة. (المحقق).

(2) من «ولذلك» إلى «تعالى» لم يذكر في المخطوطة (ج). (المحقق).

في السن وبلوغه نهاية النشوء، فنقل إلى استواء في الأخلاق وبلوغه النهاية في معارج الفضائل **[حليتنا]** فإنَّها حلية الرجال **[والإشراق]** أي إشراق الأنوار القدسية على نفوسنا **[سبيلنا]** إلى إدراك الكمالات لا الاستظلال بظلال التعملات الفكرية المشتملة على ثلاث شعب وهي الحدود[1] الثلاثة **[لا[2] هي ظليلة تدوم ولا تغني من اللهب[3]]** لهب الشوق والطلب فإنَّ النُّفوس المشرقة في جوهرها لا ترضى بها ولا تُسكن بها غلتها[4] **[إنَّك بالجود الأعم على العالمين منَّان]** بما يليق باستعداد كل **[فرد والله تعالى خير من أعان]** في تحصيل المطالب، **[ولرسوله الصلاة والسلام والتحية[5] والرضوان]** المصنف قد ختم الرسالة بذكر الله تعالى والصلاة على من ختم به الرسالة[6] كما افتتحها بهما، فجاءت بذلك وردية المفتتح مسكية الختام منضداً[7] على أحسن ترتيب وأبلغ نظام.

أقول: وأنا الفقير إلى عفو ربه الغني محمد بن أسعد بن محمد المدعو بجلال الدين الصديقي الدوّاني، هذا ما تيسر لي في شرح هذه اللمعة في أثناء عوائق شتى

---

(1) الصغرى والحد الأوسط الكبرى. كذا في الحاشية.

(2) **في المخطوطة (ج) لا شيء هي. (المحقق).**

(3) اللهب ما يعلو النار إذا اصطدمت من أحمر وأصفر وأخضر، لباب. كذا في الحاشية.

(4) الغل والغلة: حرارة العطش.

(5) مصدر حيَّاك الله وهو دعاء بالنعمة، ثم استعمل في مطلق الدُّعاء.

(6) فيه لطف لطيف.

(7) مرتباً الوضع بالترتيب.

وعلائق فوضى[1] مع ما عمّ الزمان من اختلال الأمن والأمان، وما خصصت به من مهاجرة الأوطان ومفارقة الخلّان وملازمة بيت الأحزان، وكأنَّه تحاكي شأن شيخ كنعان من فرقة أصحاب كانوا سلا[2] حزني ونزهة خاطري، وهجرة أحباب كانوا بمنزلة السواد لناظري كنَّا بمشاهدتهم قريري العين، فأصابنا الدهر بالعين ونعق[3] فيما بيننا غراب البين، فانقصم عقد صحبتنا عن الانتظام وفرَّق بيننا أيدي نوائب الأيام.

سقى اللَّه أيام التواصل بيننا ورِدّ إلى الأوطان كل غريب

فلا عيش في الدنيا بغير ذو أصل ولا خير في العقبى بغير حبيب

هذا مع أنَّ الإعسار بعد اليسار والإقلال غب الإكثار وخلو الديار

والأقطار عمَّن يميز عن مصحفة[4] الأحرار ألزمتني الخمول والاستتار وعاقتني عن مراجعة المطولات وتدقيق الفكر في المضائق والغامضات وإجالة أقداح[5] النظر في حلّ المعضلات[6]، فمن وجد فيه هفوة[7] فليقبل معذرتي وليقل عثرتي

(1) تفويض الإعانة مستمراً قوم فوضى هم الذين لا رئيس لهم، مقام فوضى أي مختلط بعضهم ببعض، ويُقال: أموالهم فوضى بينهم أي هم شركاء فيها.
(2) تسلى.
(3) أي صاح.
(4) **في المخطوطة (ج) عن مضجعه تصفحه. (المحقق).**
(5) **في المخطوطة (ن) قداح. (المحقق).**
(6) أي المشكلات منه داء عضال إذا أعيا الأطباء عن معالجته.
(7) خطأ.

وليجد[1] بالإصلاح نصحاً وإكراماً، وليكن من الذين إذا مرُّوا باللّغو مروا كراماً، فإنّي مع ذلك معترف بقصور باعي[2] في هذه الصناعة وقلة ذات يدي من هذه البضاعة، وما ظنك بمطالب يُحار فيها أنظار الحكماء الكبار ويختلف فيها أقوال أولي الأيدي والأبصار، كيف يصل على مراقيها وغاياتها من لم يتدرب[3] في أوائل العلوم ومبادئها فضلاً عن نهاياتها، وإن أخّر الله تعالى في الأجل وساعد القدر[4] الأمل وانتظم الحال واجتمع البال انتصبت[5] شرحاً للإشراق تتنوّر به الأحداق ويتعظم بنشر أزهار[6] أنواره الأوراق، والله ولي الطول والأفضال وبيده تحقيق المطالب والآمال والصلاة والسلام على القدسيين خصوصاً على سيدنا سيد الكل في الكل وآله وصحبه أجمعين.

(1) من الإجادة وهو تحسين الشيء.

(2) أي بقصور قوتي.

(3) الدرب والدربة: العادة.

(4) **في المخطوطة (ج) المقدر. (المحقق).**

(5) **في المخطوطة (ج) انتصب. (المحقق).**

(6) جمع زهر، بفتح الهاء وسكون الهاء: وهو النور بفتح النون.


منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

من الكتاب

ولد الشيخ السهروردي في سنة تسع وأربعين وخمسمائة هجرية بسهرورد وفي اسم شيخ الإشراق اختلاف بين أهل التراجم فبعضهم يقولون إنَّ اسمه أحمد وبعضهم يقولون إنَّ اسمه عمر وقال ابن خلكان الأصح أنَّ اسمه يحيى واختلفوا أيضاً في اسم أبيه فبعضهم يقولون إنَّ اسمه كان حبيش وبعضهم يقولون إنَّه حسن والأصح أنَّ اسمه كان حبش بفتح الحاء المهملة والباء الموحدة والشين المعجمة قرأ الشيخ الحكمة وأُصول الفقه على الشيخ مجد الدين الجيلي بمدينة مراغة وعليه تخرج وانتفع بصحبته كثيراً وبرع في العلوم الفلسفية وفاق الأقران وكان فصيح المنطق بليغ اللهجة كان يناظر الفقهاء والمتكلمين، وفحمهم ويقال إنَّه كان يعرف علم الكيمياء.

كان الشيخ في أول زمانه مشّائياً وكان يذب عن طريقة المشائين في أذكار تكثر الأنوار القاهرة وكان شديد الميل إلى طريقتهم في كون العقول عشرة لا غير ثم شاهد الأنوار بنفسه بتجرده عن العلاقة البدنية لدوام الخلوات وكثرة المجاهدات وعلم أنَّ جميع ما في عالم الأجسام من الصور والأشكال والهيئات أصنام وأشباح للصور النورية المجردة الموجودة في عالم العقل كما يقول في كتابه حكمة الإشراق.....

ثم صنف حكمة الإشراق في سنة اثنتين وثمانين وخمسمائة وهدم قواعد كثيرة من أُصول المشائين في التعريفات وفي العكس وغيرها.



Alwarrak Publishing Ltd.